Arche

Nr. 3-4/2003

Revistă de Etnologie şi Antropologie editată de Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Pag.2-3 Alexandru OFRIM

Pentru o antropologie istorică a "culturii comune"

Pag. 3-5 Bojan ZilKIC

Cultura populară: cultura poporului (adevărat) Eseu de antropologie

Pag. 18-19 Roger CHARTIER

Scrierea pe ecran. Cartea de nisip

Colectivul Centrului Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj şi redacţia revistei Arche urează colaboratorilor şi cititorilor săi "Crăciun fericit!" şi "La mulţi ani!"

Studia

Pentru o antropologie istorică a "culturii comune"

Alexandru OFRIM

În urmă cu două decenii avea loc o intensă dezbatere printre istorici, etnologi, folclorişti şi sociologi, în jurul conceptelor-pereche de "cultură populară" şi "cultură savantă", "cultură orală" şi "cultură scrisă". A existat un conflict între cele două forme de cultură? Au existat schimburi între cele două nivele? Au fost aceste schimburi reciproce sau unilaterale, de sus în jos? Răspunsurile date la aceste întrebări conturau imaginea unor nivele culturale distincte, aflate în conflict permanent, în raporturi de forță.

În ultimii ani, validitatea acestor concluzii a fost pusă sub semnul îndoielii şi, în mare parte, revizuirile teoretice şi metodologice operate în istoriografia recentă a culturii sunt legate de raportarea la cercetările antropologiei culturale. În acest sens, o înrâurire considerabilă au avut-o lucrările antropologului american Robert Redfield, care avansa ideea că: "Într-o civilizație există atât o mare tradiție a elitei cât şi o mică tradiție a celor mulți. Marea tradiție este cultivată în şcoli sau temple; mica tradiție se dezvoltă şi se păstrează în mijlocul celor analfabeți, în comunitățile săteşti" (Redfield 1973:41). Redfield considera cele două tradiții ca fiind interdependente, definindu-le ca:"două moduri deosebite de gândire şi acțiune, însă înrâurindu-se reciproc". Segmente ale *micii tradiții* sunt incorporate în *marea tradiție*; în acelaşi timp, elemente ale *marii tradiții* pătrund la nivelul comunității săteşti, dar în acest proces de "parohializare", aspectele preluate sunt transformate, modificate, reinterpretate în conformitate cu tradiția locală. Robert Redfield a fost unul din primii antropologi care a recunoscut importanța studiului micilor comunități țărăneşti în vederea înțelegerii "civilizațiilor literate" (cum ar fi cele din India sau China). Considerațiile lui teoretice se bazează pe cercetări de teren proprii, în interiorul unor comunități țărăneşti, cum ar fi cea mexicană (urmaşă a unei culturi maya) din satul Chankhom (*A Maya Village*, 1934 - lucrare des citată de Emmanuel Le Roy Ladurie, în celebra sa monografie despre Montaillou).

Istoricul englez Peter Burke a preluat modelul lui Robert Redfield, aplicându-l în cercetările sale asupra culturilor europene occidentale din secolele anterioare Reformei. Astfel, Burke identifică o tradiție majoră: *marea tradiție* - promovată de şcoală şi de biserică şi o tradiție minoră: *mica tradiție* - fundamentată pe comunicarea orală, împărtăşită de neştiutorii de carte din comunitățile țărăneşti şi urbane. Până spre 1500, constată cercetătorul, cultura populară era o cultură a tuturor, cultură secundă pentru cei educați şi singura cultură pentru cei mulți: "Erau două tradiții culturale în Europa modernă timpurie, dar acestea nu corespundeau simetric cu cele două grupuri sociale principale, elita şi poporul de rând. Elita participă la mica tradiție, dar poporul de rând nu participa la marea tradiție" (Burke 1978: 28).

Aşadar, postulatului existenței celor două nivele culturale (*cultura savantă* şi *cultura populară*) - net departajate şi aflate mereu în conflict - i se opune o concepție mai nuanțată. Nu opoziția *popular/savant* este determinantă, ci diferența culturală între o majoritate pentru care cultura populară era singura cultură şi o minoritate care, deşi aparținând *marii tradiții*, participă la *mica tradiție* ca la o "cultură secundă". Participanții la *marea tradiție* erau "bi-culturali", "bilingvi" (elitele erau capabile să comunice în latină, dar cunoşteau şi dialectele locale.) Pentru elită - observă Burke: "aceste două tradiții aveau funcții psihologice diferite, marea tradiție era serioasă, mica tradiție era joc" (Burke 1978: 28).

Asimetria provenea din faptul că aceste două tradiții erau transmise în forme diferite: *marea tradiție* era transmisă formal prin intermediul scrisului şi a cărții, iar *mica tradiție* era informală, bazată pe comunicarea "de la gură la ureche".

La intersecția celor două tradiții apare *cultura comună*, la care participau atât elitele cât şi cei mulți - exemplul cel mai elocvent fiind lumea carnavalului. François Villon şi François Rabelais erau familiarizați cu *mica tradiție*, cu "cultura tavernei şi a pieței", dar ei aparțin *marii tradiții*. La început, *mica tradiție* era împărtăşită îndeosebi de nobilimea şi clerul rural, al căror stil de viață şi nivel cultural nu erau prea diferite de cele ale țăranilor (mulți nobili nu ştiau să scrie şi să citească, iar pregătirea teologică a clerului de jos era sumară).

Această situație nu va dura însă: gradual, clasele dominante (aristocrația, clerul, burghezia) încetează de a mai participa la *mica tradiție*, proces ce se va derula în perioada 1650-1800. Elitele se vor distanța atât de mult de ceea ce odinioară împărtăşiseră cu cei mulți, de *cultura comună*, începând să privească manifestările acesteia, cântecele, credințele, carnavalurile drept "curiozități", "superstiții", "rudimente", opusul "civilizației". Clivajul era atât de adâncit la începutul secolului al XIX-lea, elita fiind îndepărtată de realitățile vieții celor mulți, încât romantismul are sentimentul că a

Târgul Meşterilor Populari, Craiova
2003 - Foto: Marian Nicolae

"descoperit" folclorul, propagând ideea unei culturi populare pure, autonome, independentă de orice influență din afară.

Între *mica tradiție* şi *marea tradiție* - consideră Peter Burke - se afla acea *cheap-book culture*. Investigarea corpusului "Bibliotecii Albastre" oferă posibilitatea ipostazierii acestei *culturi comune* - loc de trecere între lumea scrisului şi cea a oralității. Studiile recente aparținând lui Roger Chartier au demonstrat că această literatură nu este *populară* nici prin felul în care a fost scrisă, nici prin destinația ei, în sensul că nu se adresa doar celor mulți şi uneori neştiutori de carte. Caracterul *popular* este vădit mai degrabă de modalitatea de structurare a textului care îi imprima un deliberat indice de oralitate tocmai pentru a-l face accesibil tuturor prin lectura cu voce tare. Specificitatea culturală a corpusului troyan ținea aşadar nu de textele ca atare, ci de intervenția editorială care căuta să le adapteze la capacitatea de lectură a unui public numeros, nu numai din mediul rural, ci şi urban. Identificăm astfel o lectură aparținând notabilităților, a nobilimii de țară, a negustorilor şi meşteşugarilor de la oraşe, dar şi o lectură "țărănească" - bazată mai mult pe medierea orală a textului, prin lectura cu voce tare sau pe descifrarea imaginilor. Fiecare din aceste grupuri abordează cartea cu propriul utilaj mental, de la receptarea imaginilor sau audierea textului, la lectura curentă, intensivă sau extensivă (Chartier 1997).

Cultura românească veche oferă un material de prim ordin pentru studierea aspectelor *culturii comune*. Pentru prima dată, Nicolae Iorga a fost cel care a sesizat pluralitatea raporturilor cu textul scris, cu cartea. Există în monumentala sa lucrare *Istoria literaturii românești în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, pagini de o surprinzătoare actualitate, care anticipează abordările contemporane ale istoriei practicilor de lectură. Urmărind circulația textelor de origine diversă, de la cărțile religioase la cele apocrife şi laice, Nicolae Iorga sesizează că acestea au fost receptate în toate compartimentele societății: "Acestea se ceteau, deci, aceste lucruri sfinte sau minunate şi, alături de acestea, altele, cari semănau cu dânsele, ramurile sălbatice, nebune ale istoriei şi scripturile religioase, acelea care făceau, îmbogățind sufletul cu un alt fel de ideal, să se piardă adevărul dogmatic sau tradiția religioasă în basm, iar adevărul istoric să de înece în fanatazie (...) Se ceteau de toată lumea fără deosebire – şi se ceteau cu plăcere sau învățătură în ele – *Visul Maicii Domnului*, Minunile Sfinților populari, gromovnice, cari lămureau groaza cutremurelor, întrebări şi răspunsuri, catehisme pe cari nici un sobor nu le binecuvântase, trepetnice care făceau înțelese tainicele prevestiri ale semnelor, cărți de visuri, cari dădeau un sens icoanelor plăcute sau straşnice ce populează somnul, slove de ciumă, prevederi de vreme, rețete cari lecuiau ca oricare altele, calendare veşnice şi profeții. Se copiau în nesfârşite manuscrise, se răspândeau pretutindeni şi se ceteau de orişcine, mai mult decât cronicile, mai mult decât cărțile bisericeşti, pentru că aici, în aceste producte naive, vorbesc un prieten, un tovarăş pentru suflet şi inimă, al cărui scris nu se deosebeşte întru nimic de ideile confuze şi sentimentele simple ale cetitorilor" (Iorga 1969 II: 370)

În istoriografia românească actuală, Alexandru Duțu este cercetătorul care care s-a apropiat cel mai mult de problematica relațiilor între nivelele culturale, de raportul carte-societate. Preluând şi tratând programatic conceptul de *cultură comună*, Alexandru Duțu a elaborat premise teoretice, deschizând perspective în reconsiderarea structurii culturii vechi românești. Argumentul principal este acela că spațiul cultural românesc din secolele XVII-XIX poartă amprenta definitorie a culturii *comune*, întrucât vechea cultură românească avea un caracter mai omogen, iar comunicarea între nivelele culturale a fost mai intensă. Alexandru Duțu raportează structura şi evoluția *culturii comune* la condițiile social-politice din sud-estul Europei, la faptul că aici dezvoltarea mai lentă a tiparului şi lipsa unei culturi clericale şi aristocratice puternice (în comparație cu Occidentul) a făcut ca oralitatea să predomine până târziu în secolul al XIX-lea: "de aceea este justificată cercetarea textelor tipărite pentru a măsura gradul de oralitate imprimat deliberat de către autor scrierii sau versiunii sale, după cum trebuie reținută constatarea că tipăriturile nu au oferit un tip de cunoştințe diferit de cel propagat de cultura orală" (Duțu 1985: 199).

Studierea textelor precum şi a practicilor de lectură, a formelor de acces la carte, este în măsură să ne dezvăluie mecanismele *culturii comune*. Cartea populară ne introduce în: "universul societăților tradiționale, acolo unde lecturile erau variate, desfăşurate pe nivele diferite, dar nu în măsură să provoace clivaje profunde culturale. Cartea populară transmisă prin manuscrise a atras spre acelaşi orizont pe cei ce ştiau să citească şi care antrenau după ei pe cei care ştiau să asculte" (Duțu 1985: 243). Nu numai cartea populară a contribuit la consolidarea *culturii comune*, la difuzarea unor modele de lectură, ci şi cartea bisericească, cu destinație liturgică, pentru că aceasta: "se adresa comunității şi solicita o lectură cu voce tare pentru un public de auditori. În aceste condiții s-a format ceea ce noi denumim o «cultură comună», care nu era net separată în nivele individuale bine individualizate şi care era hrănită de o lectură făcută în public sau prin lectura silențioasă intensivă" (Duțu 1997:27).

Problematica ridicată de *cultura comună*, aşa cum s-a manifestat ea în contextul românesc, devine şi mai complexă dacă, alături de carte şi cuvântul rostit, luăm în considerare şi importanța imaginii figurative. Vom descoperi un triunghi al expresiei scriere-imagine-oralitate: "cartea, cuvântul şi imaginea au format un tot care a cimentat «cultura comună»„ (Duțu 1997: 28). Cercetarea vastului "discurs" de imagini oferit de marile ansambluri picturale din bisericile românești ne oferă un material de prim ordin în reconstituirea *culturii comune*. Referința la un text anterior (carte sacră, carte populară, apocrife) făcea inteligibilă imaginea, însă putem identifica şi elemente ale culturii orale: scenele Judecății de Apoi (cum este cea de la Hurez, de exemplu) sunt inspirate şi din credințele populare despre Rai şi Iad.

În *cultura comună* românească din secolele XVII-XVIII putem distinge trei nivele: la nivelul cel mai înalt se află "cărturarii" – elitele care stăpâneau scrisul şi cititul şi aveau un orizont livresc mai bogat: cronicarii, copştii, tipografii, logofeții de cancelarie, ierarhii bisericii etc. La mijloc se află situați clerul de jos, învățătorii, o parte a boierimii, o mică pătură de țărani alfabetizați – deci categorii sociale care achiziționaseră unele elemente ale culturii scrise. La nivelul de jos se afla marea masă a țăranilor şi a târgoveților, pentru care accesul la carte depindea de medierea textului scris prin lectura cu voce tare (Velculescu 1989: 559-566).

Un moment important în evoluția *culturii comune* este apariția şi creşterea numerică a grupului de mijloc, a elitei săteşti alfabetizate sau semi-alfabetizate, care va asigura circulația cărții religioase şi a cărții populare în mediul rural. Există diferențieri regionale şi sociale în apariția acestei elite rurale alfabetizate: zonele submontane sunt mai alfabetizate decât câmpiile, aici fiind mai numeroasă țărănimea liberă, care dispunea de o anumită independență economică şi implicit de timp liber pentru a învăța scrisul şi cititul, de resurse materiale pentru a-şi trimite copiii la şcoală.

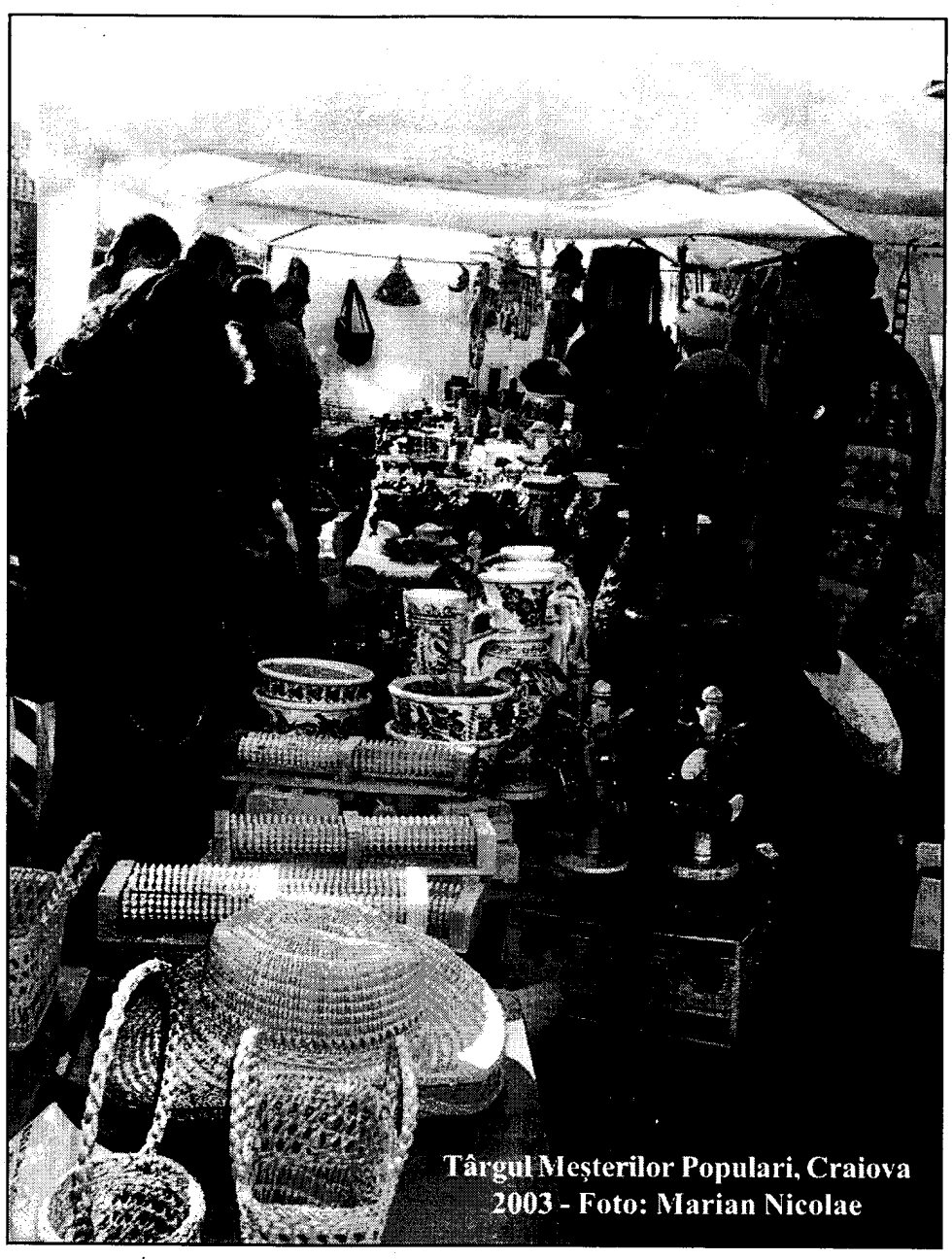
Elita locală va forma grupul "mediatorilor culturali"- cei care ştiau să citească şi astfel să mijlocească textul scris prin lectura cu voce tare, în cadrul sociabilităților locale, în timpul şezătorilor şi a zilelor de sărbătoare. Avem informații despre această lectură cu voce tare în fața unei audiențe numeroase, făcută de Matei Voileanu, copistul din Țara Făgăraşului, de călugărul-țăran Picu Pătruț din Sălişte a Sibiului. Apoi, Ion Heliade-Rădulescu ne-

Studia

Cultura populară: cultura poporului (adevărat). Eseu de antropologie

Bojan ZIKIC

Tradiția predării disciplinei la nivel universitar, de mai bine de un secol în culturile şi societățile din Europa de sud-est, diferă în mod semnificativ de cazurile anglo-saxone şi chiar şi de unele dintre cele europene; cu toate acestea, în secolul XXI asistăm la discuții fundamentale ale oamenilor de știință cu privire la modul în care ar trebui denumită disciplina: etnologie sau antropologie. De fapt preocupările nu țin de denumiri, ci de conținutul desemnat: care este subiectul principal şi general al trudei noastre academice? Disciplinele se diferențiază în mod clar, însă numai dacă nu le luăm în calcul pe acestea propriu-zis, ci



Târgul Meşterilor Populari, Craiova
2003 - Foto: Marian Nicolae

încercăm să le facem tipuri de marcatori teoretici de indicii, cu uz strict personal!

Dar indiferent ce fel de opinii paradigmatice avem despre de fapt inexistenta dilemă a diferenței dintre etnologie şi antropologie şi, în consecință, indiferent cum este denumită disciplina, subiectul ei este cultura; indiferent dacă această cultură este considerată a fi cultura națională sau cultura acelor anumite entități ce depăşesc însuşi naționalul sau chiar civilizații sau cultura / culturile omenirii - este cultura ca unică trăsătură umană a gândirii, tratării, organizării, analizării şi regândirii lumii fizice în care trăim, care include, de asemenea, toate imaginile presupuse de meşteşuguri, arte, credințe, ritualuri etc.

Cultura este vie şi schimbătoare şi toate aceste eforturi de cercetare pentru a o explica - indiferent că subiectul concret este, de exemplu, țărănimea sârbă sau română din secolele XIX sau XXI, instituțiile coloniale olandeze din Indonezia, obiceiurile de vânătoare ale nativilor americani, nişte comunități neolitice sau manifestările fanilor fotbalului din Europa contemporană - urmăresc să prezinte şi să explice viața de zi cu zi a grupului uman marcat. Practic, este tradiția etnologică de a indica anumite contexte - temporale, spațiale, sociale, culturale -, de a le descrie şi interpreta şi, în final, de a le atribui unor comunități oarecum marcate din punct de vedere etnic, dar simpla lărgire a interesului nostru dincolo de contextul care se presupune a fi marcat pentru a se confunda cu trăsăturile socioculturale şi naționale ne-ar putea ajuta sa avem intuiții à la William Blake, observând că, în esență, conceptele noastre de cercetare sunt identice, indiferent ce context marcat este analizat; iar cu asta se ocupă antropologia. Unul dintre aceste concepte este cel de *cultură populară*; înseamnă investigarea manifestărilor zilnice de exprimare şi aplicare a creativității umane, mai ales în termenii gândirii realizate sau bine conturate, precum arta, muzica, dansul, mitologia şi legendele etc., care de fapt înseamnă comunicare: studiul fiecărei forme de cultură populară îi ia în considerare pe cei care o produc, pe cei care o consumă şi forma respectivă în sine, ceea ce, în mod necesar, duce la studiul interacțiunii. Bineînțeles, unul din determinanții unei astfel de interacțiuni este contextul oamenilor implicați şi contextul unui anume grup, dar nu neapărat unul mic, aşa cum susțin unele păreri clasice despre folclor – ce țin de sociologia de import. Aici apare dihotomia terminologică, cel puțin în cazul etnologiei şi antropologiei din majoritatea zonelor continentale ale Europei: cultura populară se referă atât la cultura comunității naționale tradiționale, cât şi la cea a efectelor de occidentalizare / americanizare/ globalizare simțite în culturile contemporane ale societăților europene.

Nu vă lăsați păcăliți de contextul social: în timp ce includerea, să zicem, a unor obiceiuri de alimentație, reguli ale pământului, moduri de locuire sau ritualuri ale ciclului vieții în paradigma vieții de zi cu zi (categoria 'tradițional') înscrie anumite performări în paralel ale acestora în cadrul formelor şi manifestărilor culturii populare - ca de exemplu toasturile, blestemurile, pictarea sau sculptarea uşilor de la intrare sau dansul în costume de nuntă - ce fac parte din 'cultura poporului', asocierea după diferite preferințe culturale şi punerea lor în practică printr-un comportament creativ sau, pur şi simplu, de susținere - incluzând expresia artistică, afilierea după sex, imitarea manifestărilor fanilor, asocierea socială şi/ sau politică ori de un alt tip - face de asemenea parte din 'cultura poporului', unde acest 'popor' nu numai că nu locuieşte în sate şi, în general, în aşezări ne-urbane, dar şi există în acest prezent în care trăim.

Unii ar putea spune că scriu despre folclor, şi asta ar fi adevărat până în momentul în care insistăm să punem semnul egal între folclor şi cultură populară. Deşi tradiția universitară americană preferă să descrie astfel de manifestări drept 'folclor', paradigma generală a acestui tip de caracterizări este de obicei 'tradiție în cadrul culturii grupului respectiv', unde grupurile însele sunt marcate contextual sau referențial. Este evident că există o diferență dacă discutăm despre tradiția unei culturi ca fiind folclor sau dacă însăşi cultura este considerată astfel. Într-un fel, consider mai degrabă ca fiind folclor modul în care o anumită formă este creată, recreată, transmisă şi exprimată, în timp ce cultura populară este un concept mai larg, mai cuprinzător, incluzând toate situațiile care privesc în mod direct sau indirect acea creare, transmitere şi exprimare a unei forme de folclor.

Cultura este acea matrice răspunzătoare de formarea şi crearea de tipare, transmiterea şi învățarea tuturor lucrurilor şi comportamentelor din care se compune viața noastră ca ființe umane. Numirea culturilor prin desemnarea celor mai importante trăsături ale lor - ca de exemplu 'național', 'tradițional', 'contemporan', 'homosexual', 'popular' etc. - este modalitatea prin care recunoaştem meritele categoriei sociale considerate de oamenii de știință ca fiind responsabilă de producerea anumitor forme de cultură, creându-le diferite de alte asemenea forme produse de alte grupuri de oameni. Cultura populară a părut şi încă pare să fie cel mai potrivit concept dintre încercările de denumire şi categorizare a culturilor din etnologia şi antropologia continentală, datorită capacității sale conceptuale atât de a include numeroase concepte culturale diferite, cât şi de a fi în sine un subiect de cercetare.

Prima trăsătură coincide într-un fel cu orientarea 'antropologică' a disciplinei noastre, iar cea de-a doua cu cea 'etnologică', dar de fapt asta nu contează, tot aşa cum un cuvânt rostit într-o limbă neînțeleasă nu reprezintă nimic mai mult decât un sunet nearticulat. Ceea ce contează în cazul problemei în discuție este că anumite trăsături conceptuale sunt comune ambelor concepte de cultură populară şi acest fapt arată în mod clar că atunci când ne ocupăm de cultura populară, ne ocupăm, de fapt, de un singur concept al cărui dualism derivă din dependența contextuală - cea a teoriei antropologice, desigur. În general, două asemenea trăsături comune sunt cele mai importante.

(continuare în pagina 4)

a lăsat o descriere a unei asemenea lecturi publice din *Alexandria*, în fața bisericii Kretulescu din Bucureşti. Timotei Cipariu, în *Jurnalul* său, îşi aduce aminte cum citea, copil fiind, din *Alexandria*, sătenilor adunați în casa părinților săi. Mărturia sa este interesantă şi pentru sesizarea aspectelor mentale ale practicilor de lectură: "Io ceteam iute şi la înțeles când eram încă numai de şapte ani şi oamenii nu puteau pricepe cum poate un prunc aşa mic să ştie a ceti una carte întreagă, când ei, bătrâni fiind, nu puteau ceti nici măcar o slovă, *ci credeau, că să poată cineva ceti, trebuie să ştie cartea toată pe de rost* (s.n.)". Identificăm aici resorturile lecturii intensive, bazată pe memorizarea textului, ca premisă a înțelegerii lui.

La mijlocul secolului al XIX-lea, cultura scrisă se restructurează şi intră în noi raporturi cu cultura orală. Această perioadă inaugurează un proces îndelung, susținut de Stat şi de şcoală, la capătul căruia majoritatea corpului social intră în cultura scrisă. Scrisul tinde să se emancipeze de servituțiile oralității, să o împingă la periferia comunicării culturale. Nivelele culturale din societatea românească au început să se distanțeze, pe măsură ce se fac simțite începuturile modernizării sociale, politice şi culturale. La disoluția *culturii comune* a contribuit un complex de factori: neologizarea limbii, apariția unei noi elite formată la şcoli din străinătate, apariția unei culturi urbane, laicizarea învățământului şi progresele alfabetizării, standardizarea cărții, modificarea practicilor de lectură.

Noua generație de intelectuali, începe să se "europenizeze" şi încetează să mai participe activ la *cultura comună*, îşi modifică radical orizonturile lecturii, în timp ce mediile populare rămân ataşate viziunii tradiționale asupra lumii, păstrând obişnuințe ale lecturii cu voce tare sau a lecturii intensive ("iscusită zăbavă"), fidelitatea față de vechile lecturi din *Alexandria*, din *Viețile Sfinților* sau din cărțile apocrife, care odinioară aparținuseră patrimoniului tuturor. Făcând implicit elogiul *culturii comune*, Mihail Sadoveanu afirma: "C-un veac mai înainte, puținii cititori de slovă românească se desfătaseră cu «Viețile Sfinților», cu «Alexandria», «Esopia», «Sindipa» şi altele, unele tipărite, altele manuscripte. Acuma, această bună moştenire rămânea norodului de rând, prin mijlocirea preoților, dascălilor, călugărilor şi puținilor cărturari țărani. La aceştia se cuvine să adăugăm pe răzeşi şi pe moşneni, care formau mica noblețe rurală a principatelor româneşti libere"(Sadoveanu 1981:99).

Studiile istoriografiei româneşti au surprins diversele aspecte ale jocului nivelelor culturale. Altele îşi aşteaptă rezolvarea în contribuțiile viitoare, prin extinderea domeniului cercetării, prin clarificarea conceptelor şi a metodologiei, prin lectura plurală a documentelor. *Cultura comună* este un domeniu care merită cu prisosință acest efort, întrucât cunoaşterea trăsăturilor ei ne oferă posibilitatea de a defini unul din elementele esențiale ale devenirii noastre, raportul dintre tradiție şi înnoire.

BIBLIOGRAFIE:

Burke, Peter 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*, London.

Chartier, Roger 1997. *Lecturi şi cititori în Franța Vechiului Regim*, (trad. Maria Carpov), Bucureşti, Editura Meridiane.

Duțu, Alexandru 1985. *Cât de tinere sunt literaturile sud-est europene?Indicațiile date de scris şi pictură*, în vol. *Călătorii, imagini, constante*, Bucureşti, Editura Eminescu.

— 1997. *Y-a-t-il une Europe Orthodoxe*, publicat în "Sud-Estul şi contextul european. Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene", VII.

Redfiled, Robert 1973. *Peasant Society and Culture*, Chicago University Press.

Sadoveanu, Mihail 1981. *Cartea pentru popor*, în *Poezia populară*, ediție de Petru Ursache, Iaşi, Editura Junimea.

Velculescu, Cătălina 1989. *Folclor şi cultură comună*, în "Limbă şi Literatură", 4.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Cultura populară: cultura poporului (adevărat). Eseu de antropologie

(urmare din pagina 3)

Conform primei dintre acestea, cultura populară *este* cultura de grup în cazul ambelor concepte analizate ştiinţific; în timp ce acest lucru este evident dacă luăm ca exemplu forme de cultură populară în societăţile contemporane din Europa de Sud-Est, precum tradiţii ale grupurilor profesionale, diferite grupuri de suporteri, chat-room-uri pe Internet sau moştenirea orală citadină, fără legătură cu cea tradiţională, este, de asemenea, adevărat şi în cazul exemplelor similare din culturile tradiţionale ale regiunii. Activitatea meşteşugărească de tâmplărie, zidărie sau orice altceva din sfera aşa-zisei culturi materiale, medicină naturistă şi genealogie sau altceva din sfera aşa-numitelor sisteme de cunoaştere tradiţională, ori roluri sociale îndeplinite la cerinţele instituţiilor comunităţii tradiţionale, toate acestea nu trebuie clasificate doar drept cultură de grup, ci trebuie considerate a fi înrudite cu contextul lor sociocultural în acelaşi mod în care cazurile de forme ale culturii populare contemporane sunt legate de contextul lor sociocultural.

Ceea ce uită în general oamenii de ştiinţă atunci când discută despre cultura comunităţilor tradiţionale ale naţiunii în cauză - de exemplu, din Balcani - este faptul că, indiferent unde este localizată acea cultură pe axa temporală, într-un timp sigur din punct de vedere documentaristic, ea nu a existat doar, fără a intra în legătură cu vreun alt tip de cultură sau fără a face chiar parte din aceasta, probabil una 'superioară' celei tradiţionale. Cealaltă observaţie este legată de faptul că nu există sinonimie între 'cultura tradiţională' şi 'cultura populară': de-a lungul istoriei, nici unul din popoarele sud-est europene nu a locuit exact în exact acelaşi şi într-un singur spaţiu sociocultural, au existat întotdeauna cel puţin populaţii urbane şi rurale caracterizate de diversitate profesională marcantă în interiorul fiecărei categorii. Iar 'poporul', după care a fost numită cultura şi căruia îi este dedicată etnologia ca ştiinţă, n-a fost doar un fenomen comunitar rural, tradiţional.

Cultura populară este termenul folosit pentru a face referire la conţinutul cultural din interiorul graniţelor culturii de elită a momentului caracteristic fiecarui context social în parte; acea cultură de elită este cultura ordinii sociale; ar fi putut fi cultura curţii, cultura nobilimii, cultura naţionalităţii aflate la putere în cazul în care este diferită, etnic vorbind, de poporul a cărui cultură este analizată etc., şi încă este o cultură artistică tradiţională a timpului nostru. Este acea cultură care se dovedeşte a fi hotărâtoare din punct de vedere cultural pentru un anumit context sociocultural global sau, să spunem, pentru contextul social al respectivei culturi. Într-adevăr, combinaţiile socioculturale antagonice sunt posibile când determinanţii sociali şi culturali ai contextului respectiv au origini diferite, aşa cum s-a întâmplat în timpul regimului Miloşevici în Serbia, când arta tradiţională a fost înlăturată de forme culturale ce pot fi incluse în categoria culturii populare, ceea ce a determinat în acel moment reorientarea evidentă a sistemului de valori al contextului sociocultural global, dar care nu a afectat procesele deja cristalizate de socializare şi culturalizare pentru formarea persoanelor acceptabile din punct de vedere sociocultural, ceea ce înseamnă că schimbarea culturală a rămas una superficială.

Desigur, acest 'accident' nu a determinat nici instaurarea cu adevărat a acelor forme culturale drept cultură de elită, nici nu s-a dovedit că acestea s-ar fi dezvoltat cu adevărat în cadrul culturii populare: s-a dovedit că mai multe produse similare culturi populare au fost create în mod deliberat, pentru a imita anumite forme de cultură populară, pentru a stabili astfel legături mai puternice între elita conducătoare şi oamenii simpli, legături bazate pe existenţa unor presupuse preferinţe culturale comune ce exprimau valorile 'imanent tradiţionale' contextului sociocultural sârbesc. Acest caz arată că în interiorul unei anumite societăţi există întotdeauna relaţii care pot fi descrise sub forma celor existente între cultura dominantă a societăţii şi subculturi şi că esenţa culturii denumite 'populară' nu trebuie să se suprapună - în orice caz nu complet - culturii de elită a contextului global.

Cea de-a doua trăsătură conceptuală importantă a culturii populare, ce poate fi aplicată ambelor contexte teoretice, este cea care consideră cultura ca fiind axată pe genuri. Aceasta înseamnă că până la urmă oamenii de ştiinţă nu cercetează cultura ca un tot, ci analizează domeniile sale specifice şi particulare standardizate ca formă, fără să piardă din vedere, totuşi, unicitatea reprezentării culturii populare. Din nou, în zilele noastre, acest fapt este mai evident în cercetarea de teren pe viu, unde ar provoca suspiciune un cercetător care ar pretinde că a analizat, să spunem, toate mişcările sub-culturale, tradiţia naţională reînviată, culturile comunităţii homosexualilor, suporterii de fotbal violenţi, neo-naziştii, comunitatea rromă (atât nomadă cât şi statornicită), cele ale pescarilor, brutarilor, copiilor, persoanelor în vârstă sau a filozofilor, doar luând în calcul cafenelele şi restaurantele preferate de aceştia.

Pe de altă parte, se aşteaptă din partea cercetătorilor care se ocupă de 'folclor' să investigheze meşteşugurile tradiţionale, artele vizuale, muzica şi dansul, o largă gamă de tradiţii orale, sisteme de cunoştinţe tradiţionale, obiceiuri legate de toate ocaziile ce apar în viaţa socială a unei anumite comunităţi etc., ca să nu mai menţionăm şi diferenţele regionale dintre aceste manifestări culturale. În timp ce experienţa trăirii de zi cu zi în cultura *noastră* face de înţeles aceste diferenţe şi le descrie drept complexităţi aidoma unui *puzzle*, culturile istorice ale trecutului - chiar şi acelea ale căror urme au fost observate, de exemplu, în satele din sud-estul Europei până la jumătatea secolului trecut - sunt, în general, percepute ca holograme statice, împietrite, ale diferitelor uzaje care cu greu pot fi considerate a face parte din viaţa reală; de fapt, cele mai multe din materialele de folclor 'clasic' prezentate ca 'pură cultură populară', 'pură artă a poporului' şi aşa mai departe, uitând că strămoşii noştri s-ar fi putut gândi la altceva decât funcţia estetică atunci când îşi produceau formele culturale.

Orientarea culturii populare către un anumit gen sugerează că interesele cercetării ar trebui să fie îndreptate spre forme culturale şi spre creatorii / purtătorii lor, ceea ce înseamnă pur şi simplu spre oameni şi cunoştinţele lor tradiţionale. Genurile sunt temelia culturii populare de azi, cu toate acestea ele nu sunt limitate în timp; să ne gândim la basm, legende ale sfinţilor şi ale fondatorilor de oraşe, epica eroică etc: toate fac parte dintr-un singur gen literar, sau o formă de cultură populară tradiţională - literatura orală. Orice altă categorie a aşa-numitei arte tradiţionale ar trebui considerată ca formă a cărei creare şi producere cere anumite abilităţi sau talente speciale ale interpretului, atât personale cât şi sociale; dacă termenul 'personal' e familiar, 'social' înseamnă că, de exemplu, nimeni nu ar îndrăznit să cânte un cântec de înmormântare în timpul unei nunţi, sau că rolurile sociale distribuite pe genuri afectează şi arta tradiţională - nu s-a pomenit niciodată o femeie care să cânte la guzlă.

Ca urmare, genurile se potrivesc oarecum oamenilor care participă la crearea şi transmiterea formelor lor şi tocmai în asta constă esenţa culturii de grup, sau comunicarea culturală în cadrul grupului: îndeplineşte anumite nevoi sau execută anumite funcţii importante pentru oamenii angajaţi în acest proces. Cultura în sine *este* comunicare, şi de fiecare dată când oamenii sunt angajaţi în diferite interacţiuni şi relaţii socioculturale, ei comunică unii cu alţii. Comunicarea capabilă să depăşească distanţa de interacţiune personală nu are nevoie de nici o tehnologie (modernă) - este absolut de ajuns să spui o poveste. Acesta este motivul pentru care cercetătorii nu acordă atenţie numai creatorilor formelor culturale, ci de fapt se apleacă mai ales asupra acelor 'participanţi pasivi', asupra destinatarilor. Cum altfel am putea analiza mitologia sau curentul *punk,* decât oprindu-ne asupra destinatarilor? Scopul cercetării este, într-adevăr, asemănător, în descoperirea interpretării potrivite a mesajului unui mit şi în descoperirea mesajului încriptat în combinaţia de *piercing*, muzică zgomotoasă, vestimentaţie şi atitudine.

Existenţa unei comunicări culturale relativ distincte este, prin urmare, ceea ce ne dă posibilitatea de a ne ocupa de culturile de grup, subculturi, genurile culturii populare - indiferent cum este denumită - deoarece aceasta diferenţiază atât formele culturale cât şi pe creatorii / purtătorii lor de alte astfel de forme şi oameni, şi de comportamentele acestora. Acesta este momentul în care metoda etnografică clasică de descriere are mare nevoie de folosirea diferitelor metode antropologice de analiză şi interpretare: întâi realizăm un tablou - pe cât se poate de complet - al situaţiei investigate în încercarea de a arăta *cum* stau lucrurile; apoi analizăm acel tablou pentru a descoperi *de ce* lucrurile sunt aşa cum sunt şi îl interpretăm încercând să aflăm *pentru ce* sunt. Din nou, o sarcină similară o au folcloristul intrat într-un sat de munte în căutarea formelor de literatură orală şi sociologul intrat în ghetou în căutarea legendelor sau poeziei urbane, *rap*, de exemplu. Ambii cercetători trebuie să se familiarizeze cu condiţiile socioculturale de bază ale zonei în care au intrat pentru a descoperi cât de specifice sunt trăsăturile culturale caracteristice ale acelor oameni, pe care le urmăresc. Ambii vor trebui să prezinte acele trăsături ca parte din viaţa de zi cu zi a comunităţii pentru a surprinde corect importanţa pe care le-o acordă oamenii în cauză, astfel încât cititorul interesat de asemenea informaţii va căpăta ulterior abilitatea de a distinge în mod clar *acel* grup de oameni şi cultura lor de un alt grup şi de o altă cultură. Presupun că, deşi trebuie să fie într-un fel asemănătoare, tradiţiile orale ale ciobanilor din Balcani diferă în numeroase feluri - tot aşa cum culturile materiale ale acestor comunităţi vor fi diferite unele de celelalte, deşi, în general, sunt asemănătoare - nu mă refer numai la diferenţele superficiale, evidente, ci la cele de funcţie, structură, înţeles şi modalităţi de cunoaştere culturală.

Ipotetica analogie contemporană ar fi cea a culturii rap sau punk din Franţa, Serbia şi Rusia: forme culturale care au fost importate din alte culturi şi 'împământenite' în sensul receptării, adaptării, recreării şi transmiterii mai departe, în funcţie de contextele socioculturale cărora le aparţin grupurile care au acceptat aceste forme de cultură. Ceea ce este evident este că nici punk-ul, nici rap-ul nu aparţin tradiţiei culturale sau muzicale a ţărilor în cauză; cu toate astea funcţionează în cadrul culturilor populare ale acestor ţări - desigur cu diferenţe semnificative legate de precedenta istorie şi evaluare culturală şi, în consecinţă, de posibilităţile economice şi artistice - ceea ce este din nou evident, deoarece, în câţiva ani, toate oraşele europene vor fi asemănătoare ca înfăţişare!

Ceea ce nu este la fel de evident este că procesul de tipizare culturală a acestora (vă amintiţi: receptare, adaptare, recreare, transmitere) se bazează pe aceeaşi comunicare în cadrul unui grup mic pe care oamenii de ştiinţă o consideră a fi răspunzătoare pentru crearea şi exprimarea formelor tradiţionale de folclor. De aici reiese presupunerea că tipul anumit de cultură influenţează modul particular de tipizare a formelor culturale, tot aşa cum influenţează individul prin tipizarea comportamentului sociocultural ca urmare a învăţării prin observare şi repetare. Oriunde analizăm contexte socioculturale compuse din cel puţin cultura de elită şi cea a oamenilor simpli, indiferent de interferenţe şi influenţe sau de răspândirea culturală, în modul cel mai probabil cultura populară se va manifesta în acest fel.

BIBLIOGRAFIE:

Armstrong, G. şi **Giulianotti**, R. (eds.) 1999. *Fear and Loathing inWorld Football*, Oxford, Berg.

Arthur, L. (ed.) 2000. *Religion, Dress and the Body*, Oxford, Berg.

Ben-Amos, D. 1971. *Toward the Definition of Folklore in Context*, "Journal of American Folklore", Vol. 84, No. 331.

-1982. *Posrednici folklora u kulturi*, "Narodna umjetnost" 19 (*Mediators of Folklore in Culture*).

Boskovic-Stulli, M. 1983. *Usmena knjizevnost nekad i danas*, Beograd, Prosveta-XX vek (*Oral Literature in Past and Present*).

Carrithers, M. 1992. *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford, Oxford University Press.

Colovic, I. [s.a.]. *Divlja knjizevnost*, Beograd, Nolit (*Wild Literature*).

Fine, G. A. 1979. *Small Groups and Culture Creation*, "American Sociological Review" Vol. 44

Hebdige, D. 1979. *Subculture: the Meaning of Style*, London, Methuen & Co.

Hutton, W. and **Giddens**, A. (eds.) 2001. *On the Edge. Living with Global Capitalism*, London, Vintage.

Kovacevic, I. 2001. *Semiologija mita i rituala II. Savremeno drustvo*, Beograd, Etnoloska biblioteka Srpskog genealoskog centra, knj. 4; (*Semiology of Myth and Ritual II. Contemporary Society*).

Kronja, I. 2001. *Smrtonosni sjaj, Masovna psihologija i estetika turbo – folka,* Beograd, Tehnokratia (*Deadly Shine. Mass Psychology and Turbo-folk Esthetics*).

Leach, E. R. 1956. *Aesthetics*, in E. E. Evans-Pritchard (ed.), *The Institutions of Primitive Societies*, London.

-1976. *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*

Prică, I. 1991. *Youth Subculture in Belgrade. Symbolic Practice*, Beograd, The Serbian Academy of Science and Arts Ethnographical Institute Special Editions, Vol. 34.

Prosic-Dvornic, M. (ed.) 1994. *Kulture u tranziciji*, Beograd, Plato (*Cultures in Transition*).

Woodward, K. (ed.) 1997. *Identity and Difference*, London, SAGE Publications.

Zikic, B. 1994. *Kljuc za rezanje stvarnosti: "Potkulturolosko" ispitivanje "kulture", Eterna - casopis za savremenu kulturu* 1, Beograd (Reality Cutting Key. "Subcultural" Investigations into "Culture")

-1996. *Intrinsic and Function in Folk-Lore: An Ethnoanthropological Aspect*, "Bulletin of the Serbian Academy of Science and Arts Ethnographical Institute" XLV, Beograd.

-1998. *On Difference between Ethnic and Cultural Identity of Eastern Backa Hungarians*, in N. Pantelic (ed.), *Ethnic Relations between the Serbs and Other Peoples and Ethnic Communities*, Beograd, The Serbian Academy of Science and Arts Ethnographical Institute Special Editions, Vol. 44.

---

*Bojan Zikic este lector în cadrul Departamentului de Etnologie şi Antropologie, Facultatea de Filosofie, Universitatea din Belgrad.

Traducere: Andreea Bratu

Opinii

Folclorul. Cum NU trebuie înțeles

Petru URSACHE

La începutul secolului trecut, al XX-lea, Ovid Densuşianu îşi propune, ca temă de meditație şi cu voce tare **Folclorul. Cum trebuie înțeles** şi indica repere orientative benefice, pentru moment, destinate să dinamizeze gândirea ştiințifică în domeniu. Urmarea a fost, cum se ştie, constituirea unei prestigioase direcții de cercetare pe întinsul câtorva decenii, care a pus la punct o strategie de abordare a terenului, a editat reviste de specialitate, a scos la iveală studii monografice şi culegeri folclorice riguros întocmite. Caracteristica momentului, ca noutate, era diversificarea tipurilor de discurs ştiințific, astfel că "şcoala Densuşianu" s-a aflat într-un permanent dialog de idei şi cu alte direcții existente în țară, la vremea respectivă. Ea s-a menținut cu tenacitate printr-o bună situare în sistemul ştiințelor moderne şi o perfectă corelare între munca de teren şi cea de bibliotecă. Asta ca să rămânem în câmpul strict filologic, fără a mai angaja în discuție "şcoala Gusti", mult mai complexă intredisciplinar şi penetrantă în modernitatea ideilor.

Dar istoria le aşează pe toate la locul lor. Astăzi se impune cu necesitate, cred eu, reformularea problematicii de altădată în termenii negației, aşa cum stă scris în titlul acestui articol. Între timp s-au produs evenimente şi mutații importante în planul existentului, al culturii şi al cunoaşterii. Semnalez doar două, mai frapante, dar semnificative: dispariția culturii de tip tradițional şi, drept urmare, a ştiințelor într-o sistematică nouă, cerută de gândirea modernă, în permanentă mişcare. Este adevărat că, la 1900, încă se mai găseau zone folclorice compacte, dar izolate, pe întinderea țării. Dovadă că, încă de pe atunci, rar se mai descoperea câte un Caloian ori o Paparudă: trecea în amintire faptul miresei, funcția rituală a povestitorului, organizarea satului de obşte ca instituție socială, sfatul de bătrâni etc. Faptele de magie neagră se aflau sub controlul drastic al codului penal; cele de magie albă erau luate în derâdere. Dar încă se putea vorbi de o intensă viață culturală în structurile ei prealfabete, de anumite obiceiuri nealterate, de ocupații, de meşteşuguri artistice. Situația nu putea continua multă vreme, pentru că, de câteva decenii, luaseră ființă şi funcționau instituții concurente de drept: senat, ministere, prefecturi, primării, universități, şcoli, teatre care antrenau şi viața satului până în fundamentele ei. Aşa se face că, în momentul de față, nu mai există pe toată întinderea țării decât cazuri izolate de obiceiuri şi forme de cultură, adevărate "rămăşițe": şi acestea complet destructurate, practicate ***la cerere***, nu din ***necesitate*** organică, de grupuri de bătrâni, deci trecute în repertoriul pasiv şi în uitare. Cu mare greutate mai poate fi alcătuit un alai autentic cu măşti ori o echipă de călușari. Întru-un cuvânt, fenomenele de cultură orală îşi mută spațiul îndătinat de existență din oralitatea vie în muzee, în arhive şi biblioteci, devin fragmente decupabile, pentru a fi înseriate, catalogate după corpus-uri şi tipologii. La rândul lor, ***purtătorii de cultură*** (formulare împrumutate din arheologie) nu se mai justifică, îşi ies din rol, dispar, ceea ce înseamnă modificarea câmpului de cercetare în toate direcțiile.

Datorită acestei spectaculoase mutații de fond şi răsturnări de situații oamenii de ştiință s-au văzut nevoiți să regândească întregul aparat terminologic, trecând în revistă tot inventarul de noțiuni, concepte, definiții, formule tehnice de lucru, asigurându-i ştiinței un conținut nou şi alte sarcini tematice. Dacă ar fi să ne mărginim doar la experiența românească, sensibilă la influențe similare şi stimulative din vest, nu putem rămâne indiferenți față de încercările dramatice ale folcloristicii (ca domeniu deja constituit) de a-şi menține statutul îndătinat, neîncetând să se confrunte cu alte discipline mai mult sau mai puțin înrudite. În legătură cu aceste frământări şi căutări de identitate, pot fi semnalate două momente elocvente din istoria disciplinei. Primul, după 1900, folcloristica nu se bucura de un statut autonom. Era ataşată geografiei (Simion Mehedinți) sau biologiei (Emil Racoviță). Romulus Vuia o aşeza la întâlnirea dintre etnografie şi etnologie. Ovid Densuşianu o asocia cu dialectologia. D. Caracostea şi Petru Caraman îi găseau loc lângă literatură şi mitologie, iar D. Gusti o plasa pe portativele sociologiei. Toate aceste tentative puneau în valoare complexitatea fenomenului tradiției, perspectiva interdisciplinară.

Al doilea moment este ilustrat de succesiunea denumirilor atribuite Institutului de Folclor din București. La data înființării (1956) avea ca antet Institutul de Folclor (şi cuprindea), ca şi astăzi, trei mari ramuri ale oralității: literatură-obiceiuri, muzicologie, coregrafie). Ulterior, şi-a însuşit titulatura: Institutul de Dialectologie şi Folclor, în acord cu ideile profesate altădată de Densuşianu (Director era Al. Rosetti, iar adjunct Valeriu Rusu, amândoi lingvişti). Acum îşi spune Institutul de Etnografie şi Folclor. Ca să continui, la Universitatea Bucureşti există o catedră de Folclor şi Etnologie, iar la Iaşi o secție de Literatură contemporană şi Antropologie culturală. În țară, la noi, cât şi în Basarabia, pot fi semnalate reviste care poartă în titlu ori în subtitlu cuvântul ***etnologie***.

Cruce de punte, Botoşeşti Paia; Foto: Marian Nicolae

La o privire mai atentă s-ar putea constata că denumirile sunt, în fond, formale. Situația persistă: folcloriştii de ieri (parafrază la o formulă comunistă bine ştiută) îşi spun astăzi etnologi sau antropologi, cum sună mai bine la ureche sau după bursele obținute în ultima vreme (invers "Lomonosov"), în Franța, ca beneficiarii să se declare etnologi, ori în America, unde cuvântul antropolog are o mai bună căutare. Cu puține excepții, nimic nu-i abate de la vechile deprinderi care, din păcate, duc la rutină şi la sleirea ştiinței, probleme despre care va fi vorba de îndată.

Înainte de toate, îmi exprim convingerea că atâta timp cât cultura orală a fost o realitate vie şi activă, îndeplinea funcții formative sigure şi precise în viața satului de tradiție. Dependent de aceasta, munca de tip folcloristic, de tip etnografic, ocupa un loc preponderent în cercetare, cu alte cuvinte, investigația de teren se bucura de un anume ascendent asupra aceleia de bibliotecă. Erau anii triumfali ai celor două discipline, folcloristica-etnografia. O dată cu dispariția culturii şi a satului de tip tradițional, cu depozitarea materialelor în muzee, arhive şi biblioteci, folcloristica devine o ştiință moartă, ca în vest; statutul ei se apropie pe de o parte de acela al arheologiei, pe de alta, sarcinile cercetării trec în competența altor discipline, mai adecvate noilor cerințe ale cunoaşterii. Este vorba de etnologie, cu diferitele ei ramuri subsumate şi interferente, ceea ce impune ca aspectele descriptiviste, specifice folclo-etnografiei, să fie depăşite şi să apară pe primul plan de interes punerea în ecuație etnologică a materialelor deja consemnate. Cine re-deschide un şantier arheologic (de pildă, Cucuteni, Hamangia ori Coțofeni) nu porneşte de la începutul începutului, ci se află pe un parcurs deja existent; cine se întoarce într-o zonă investigată cu decenii în urmă, Vrancea, să spunem, Oaş sau Valea Nistrului de Jos, cu siguranță, nu mai întâlneşte fenomenele culturale presupuse a fi *in situ*. Trebuie să ne întoarcem la arhivă. În acest caz, cercetarea depăşeşte competența folcloristului. Variantele vrâncene ale *Mioriței* se află la bibliotecă. Raportate la întregul *corpus* de texte, se poate constata că *Miorița* nu se limitează doar la un conflict banal şi profesional, cum au crezut multă vreme folcloriştii (şi pe urmele lor, denigratorii), ci aduc la iveală, până aproape de zilele noastre, un obicei din străvechime care face parte din mitologia morții. Problema se mută pe alte planuri, căpătând un înțeles mai larg, de natură etnologică şi filozofică. Atâta vreme cât această capodoperă s-a aflat sub unghiul de observare limitat al folcloriştilor, nu s-a depăşit latura cantitativă a cercetării: cifrarea numărului de variante, răspândirea lor spațială (de ambele probleme Adrian Fochi făcea mare caz),distribuirea textelor pe specii folclorice (baladă, colind, bocet, povestire), restrângerea conflictului la interese economice şi de breaslă.

Negația din titlu îl vizează pe Ovid Densuşianu, pentru că de la el s-au moştenit, până astăzi, fără nici o bază de susținere, unele modalități păgubitoare privind destinul disciplinei, specificul şi calitatea valorilor culturii prealfabete din spațiul carpato-danubian. El era de părere: "Imaginația populară nu rămâne niciodată inactivă", astfel încât fiecare epocă aduce "material nou", demn de cercetare. De aceea, "folcloriştii vor găsi totdeauna drum deschis pentru studiile lor şi niciodată nu le vor lipsi faptele noua, actuale, asupra cărora să-şi îndrepte acțiunea: fiecare epocă e caracterizată prin manifestațiuni proprii de viață şi, urmărind aceste manifestațiuni, aşa cum ele se reflectă în sufletul contemporanilor, folcloriştii vor avea totdeauna un câmp întins de cercetare".

Timpul nu i-a confirmat nici măcar o iotă autorului acestor rânduri. Pasajul citat era exploziv, e drept, la 1909, pentru că se opunea "ruralismului" de orientare haretian, dar a devenit total caduc imediat după primul război mondial şi vulnerabil. Nici gând de "folclor nou" în deceniile următoare; nici pe departe nu putea fi vorba de "câmp întins de cercetare"; doar de asocierea cu sociologia (Durkheim, Gusti), filozofia culturii (Ernest Cassirer, Max Weber, Lucian Blaga), expresiile literare formalizate (D. Caracostea, V. I. Propp), ceea ce schimbă esențial datele problemei. Apusenii, care încă mai cunoşteau, ca şi noi, destul de sensibil viața de obşte, redactau de zor monografii şi tratate (Paul Sébillot, Van Gennep), pentru a marca momentul final din existența unei discipline (folcloristica) şi căutau noi orizonturi ale cercetării, dar nu pe continent, ci în depărtări coloniale (Malinowski, Frobenius, Boas). Aşa se dădea înfățişare modernă şi colonială etnologiei, sociologiei, antropologiei.

La noi situația trenează în ritmul lent al tradiției, S-au ivit direcții noi, este drept, dar ca să se denigreze reciproc. Aşadar: ce cale trebuie urmată? Cea deschisă de Densuşianu ori de Caracostea? A fost oportună şi benefică "şcoala Gusti", de vreme ce sociologia evolua în vest după alte coordonate? (ca şi cum ar trebui să dăm curs imitației!). Cum trebuie integrat în mişcarea de idei comparatismul savant al lui Petru Caraman şi Mircea Eliade? Ca şi cum toate aceste aspecte ale cercetării trebuie privite în opoziție, nu în complementaritate; ca şi cum cultura carpatică s-ar preta (se pretează) a fi abordată după criterii stabilite de vestici şi potrivite pentru Tropice, Australia, Oceania, Alaska.

Până una alta, arhivele s-au înmulțit la noi peste măsură. Generații după generații de terenişti au adunat cu hărnicie grămezi peste grămezi de materiale, fără valoarea şi importanța acestora. Otilia Hedeşan are perfectă dreptate în incitanta sa carte (*Folclorul, ce facem cu el?*), publicată recent, unde trage un îngrijorător semnal de alarmă: cules cu trudă şi cheltuială, folclorul zace în depozite, iar benzile pe care se află înregistrat (în fericite ocazii) se deteriorează vertiginos şi nu se întrevăd speranțe de salvare. Ar fi fost de dorit ca o parte dintre eforturile intelectuale să fi fost repartizate cu folos în direcția cunoaşterii şi valorizării fenomenelor de cultură, mai reprezentative, pentru o mai bună înțelegere a zestrei spirituale care ne este proprie. Din păcate, folcloriştii, am mai spus-o, nu sunt capabili ori nu au fost preocupați să emită judecăți de valoare. Când apar atacuri în presă la adresa culturii, a capodoperelor folclorice, *Miorița, Meşterul Manole* etc., nu are cine să răspundă prompt şi competent. Ca urmare, criticile drepte sau răutăcioase curg nestânjenite. Mă alătur întru totul lui Alex. Ştefănescu şi mă bucur că un critic literar şi eseist de prestigiu refuză categoric spectacolul grotesc al campaniilor denigratoare, dezlănțuite împotriva *Mioriței*.

Interpretări simpliste, eronate s-au făcut şi altădată, dar din înțelegerea superficială a faptului folcloric. În ultimul deceniu, de la decembrie '89 încoace, atacurile au devenit scandaloase, căutate, arțăgoase, vizând foarte sus, în cea mai clară tradiție proletcultistă la comandă: însăşi imaginea etnicului, luându-se în derâdere că poporul român se legitimează în istorie şi în cultură cu "asemenea" opere. Scrie Alex. Ştefănescu în *Prostia e veşnică* (revista "Convorbiri literare", ianuarie, 2003, p.9) : "Nu numai că a fost luată în serios, dar ideea prostească despre pasivitatea ciobanului a generat o întreagă ideologie (în general recriminatorie în legătură cu firea românilor), cu incapacitatea lor de a reacționa la evenimente şi de a face istorie.

(continuare în pagina 6)

Opinii

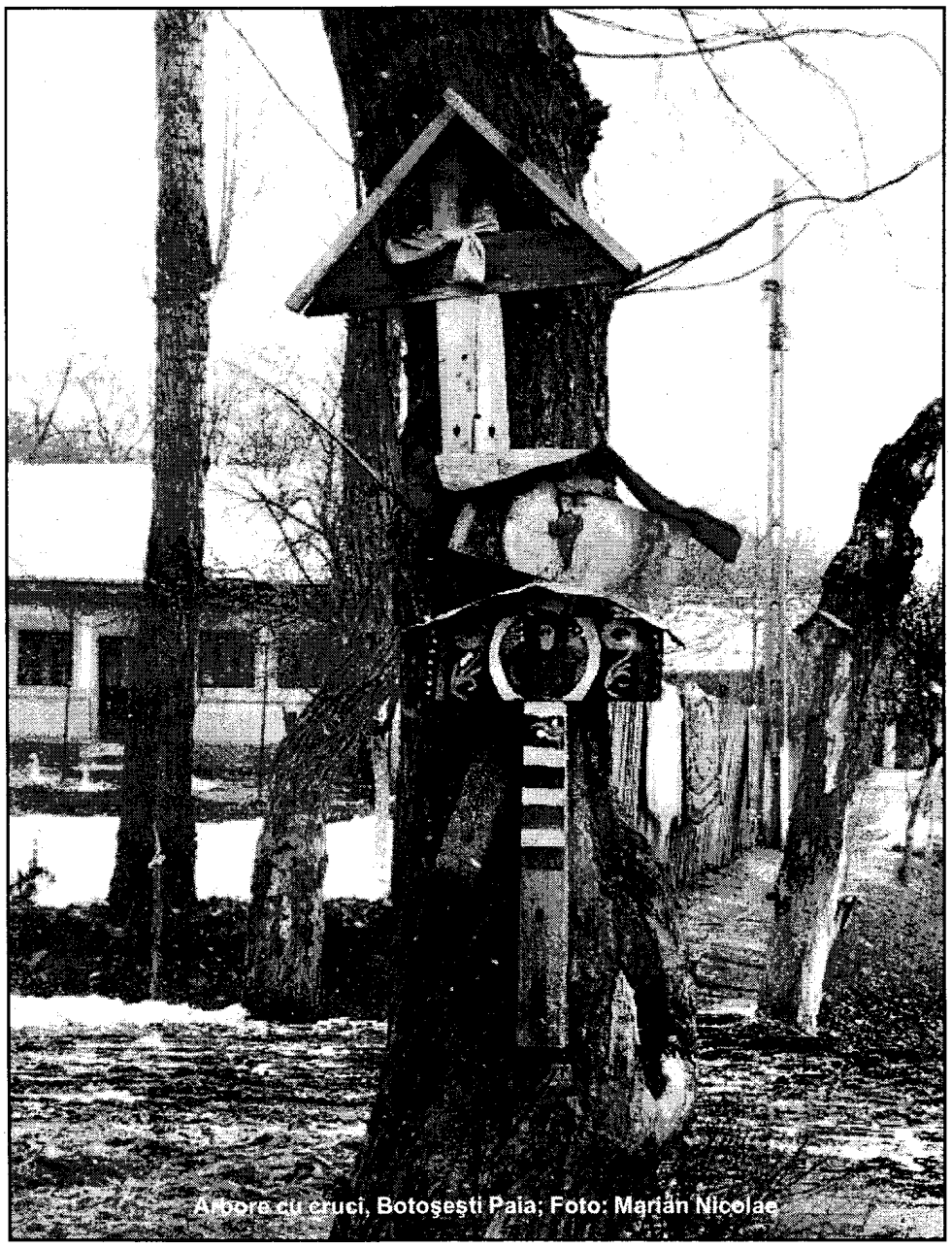
Predarea disciplinelor etnologice azi ca modalitate

Nicolae CONSTANTINESCU

Predarea disciplinelor al căror obiect îl constituie cultura populară (folclorul-/literar, muzical, coregrafic/, arta populară, etnografia, etnologia, antropologia culturală etc.) are o îndelungată şi valoroasă tradiţie în învăţământul superior românesc, fiind legată de nume ilustre precum acelea ale lui Al. I. Odobescu, B. P. Haşdeu, Ovid Densuşianu, Nicolae Iorga, D. Caracostea, Petru Caraman, Vasile Pârvan, G. Vâlsan, Romulus Vuia, Simion Mehedinţi, Constantin Brăiloiu, Mihai Pop, Emilia Comişel, Valer Buturugă, Dumitru Pop şi alţii.

În decursul unui secol şi mai bine de existenţă, disciplinele etnologice şi-au conturat propriul lor obiect de studiu, şi-au elaborat instrumentele de lucru (corpus-uri, arhive, colecţii, muzee, filme etc.), şi-au constituit un aparat conceptual propriu, metode şi tehnici de investigare adecvate domeniului, aflându-se astfel în faza deplinei lor maturităţi. Pentru a se ajunge aici, au fost parcurse, desigur, mai multe etape, consemnate ca atare în istoriile disciplinelor respective.

Studiu de direcţie, marcând, cum s-a spus nu o dată, începuturile folcloristicii româneşti moderne, prelegerea *Folclorul cum trebuie înţeles* (1909) de Ovid Densusianu conţinea imperativele cercetării într-o disciplină ştiinţifică şi universitară care făcea atunci primii paşi către autonomizare şi instituţionalizare. Aproape de celălalt capăt al secolului al XX-lea, intitulam primul capitol al cărţii mele, *Lectura textului folcloric* (1986), "Folclorul, cum poate fi înţeles", înscriindu-mă deliberat, într-o linie de continuitate cu Ovid Densuşianu, prin mijlocirea strălucitului său elev, profesorul Mihai Pop, care a dominat cu statura sa intelectuală folcloristica românească din a doua jumătate a veacului trecut, dar şi într-un dialog peste timp cu magistrul său. Tonul imperativ al studiului programatic din 1909 nu se mai potrivea situaţiei din 1986, când cercetarea se diversificase firesc, urmând direcţia fertilă a cursului inaugural, dar şi deschizându-se către noi orizonturi impuse de mersul impetuos înainte al cunoaşterii umane, de noile achiziţii ale gândirii ştiinţifice universale. "Cum poate fii înţeles" era semnul unei opţiuni personale în raport cu un număr de posibilităţi, exprimând totodată şi încrederea în capacitatea cercetării de a stăpâni domeniul şi de a pătrunde sensurile folclorului românesc, mereu mai afunde, mereu mai ascunse.



Arbore cu cruci, Botoşeşti Paia; Foto: Marian Nicolae

După un deceniu şi jumătate Otilia Hedeşan ne surprinde cu întrebarea plină de ambiguităţi din titlul cărţii sale *Folclorul. Ce facem cu el?*. Sigur că, la nivel individual, instituţional, de grup sau de şcoală (de direcţie, de orientare), întrebării sale incitante, chiar dramatice, i se pot da şi i s-au dat felurite răspunsuri, generate de axioma acceptată cu privire la mobilitatea culturii populare, la permanenta ei schimbare, transformare.

Pentru că, se ştie, mai mult decât în alte sfere ale cunoaşterii, cultura în general, cultura populară în special, se înfăţişează ca o realitate vie, în continuă schimbare, transformare, adaptare la noile condiţii sociale şi economice, suferind aşa numitele 'mutaţii funcţionale', responsabile, în fond, pentru păstrarea modelelor şi pentru permanenta lor resemantizare. Calificată drept 'tradiţională', cultura populară este, în acelaşi timp, un fenomen actual, prezent ca atare în contemporaneitate.

De fapt, şi acest lucru trebuie de asemenea subliniat, existenţa simultană, concomitentă, pe durata mai multor veacuri, a acesteia – cultura populară, 'tradiţională', 'rurală', 'minoră' – cu alte tipuri de cultură, cu alte 'culturi', în ultimă instanţă, cum ar fi cultura 'academică', 'savantă', 'cărturărească', 'majoră', 'eclesiastică', 'aulică', 'oficială' etc., constituie o trăsătură specifică a culturii, şi nu numai a celei româneşti, şi o temă perpetuă a cercetării ştiinţifice de tip antropologic care a căutat (şi caută încă) trăsăturile specifice, care delimitează aceste culturi, dar şi zonele de confluenţă, punctele de contact, influenţele reciproce dintre ele.

Pe de altă parte, în societăţile industriale şi post- industriale de astăzi se constată o tendinţă de marginalizare, chiar de înlocuire a formelor culturii populare fie de către formele culturii 'oficiale' (cazul culturii 'socialiste', la noi şi în celelalte state aparţinătoare fostului 'lagăr socialist'), fie de cele ale culturii de 'consum' (cazul culturii moderne şi post-moderne). Se poate vorbi chiar de o agresiune a culturii 'de consum' (filme, casete, producţii tv., tipărituri promovând violenţa, pornografia, sexul, satanismul şi altele, încadrabile fie în categoria 'non-culturii' sau a 'non-textelor', fie în categoria 'anti-textelor', cf. Lotman 1974) asupra culturii populare, care îndepărtează, mai ales tânăra generaţie, de propria sa cultură profundă.

De aceea, odată cu schimbările inevitabile, fireşti, care au loc la nivelul fenomenului culturii populare, se impune şi o schimbare a strategiei de cercetare şi de predare/învăţare a acesteia.

Trebuie spus, sau numai reamintit, că de la începuturi şi până către zilele noastre cultura populară (folclorul, arta populară, tradiţia) au fost folosite în scopul construirii şi susţinerii identităţii de grup, identităţii etnice sau, mai exact, a identităţii naţionale.

(urmare din pagina 5)

Folclorul. Cum NU trebuie înţeles

Nu ştiu românii cum sunt (nu mă ocup de asta, nu sunt etnopsiholog), dar despre ciobanul din Mioriţa ştiu sigur că *nu se poate spune* că este resemnat, areactiv etc. Nu asta este problema".

Într-adevăr, *nu asta este problema*. În acelaşi spirit cu Alex.Ştefănescu, încheiam şi eu o cronică la o carte a lui Ion Filipciuc, *Mioriţa străbate lumea*, exact în numărul citat al revistei ieşene: "Pe mine mioritismul mă interesează înainte de toate, adică moartea ca realitate în sine, aşa cum a fost proiectată de imaginarul folcloric în relaţie cu Eros, ori în spiritul cunoaşterii ontice, problemă dezbătută de Ştefania Mincu într-o lucrare comentată tot la această rubrică. Într-o carte din 1986 (*Eseuri etnologice*, "Cartea Românească"), publicam un text cu titlul *Mitul mioritic*, iar în *Etnoestetica* problema este reluată în termenii *Mioriţa - o metafizică a morţii*.

Să se observe că replica întru corectarea spiritelor prea înflăcărate, cu intenţii politizante, vine adesea, însă din partea nefolcloriştilor. Se pare că a devenit o regulă: de la Maiorescu încoace, oamenii de cultură, critici literari, esteticieni, poeţi, prozatori îşi asumă răspunderea unor intervenţii teoretice în care să triumfe judecata de valoare, ceea ce este universal şi temeinic în viaţa creatoare a universului tradiţiei. Aşa a apărut seria de discursuri polemice de la Academie, începând cu Titu Maiorescu - Duiliu Zamfirescu până la Liviu Rebreanu şi eseurile lui Dan Bota şi Ion Pillat; studiile de estetică şi de etnosofie semnate de G. Călinescu şi C. Noica, de mitologie şi de artă populară ale lui Mircea Eliade, G. Oprescu, Al. Dima.

Din păcate, folcloriştii nu se avântă în lucrări speculative şi de atitudine. Ei rămân la aspecte pur tehnice, descriptiviste, la adăpostul unor procedee de gândire prea comode. Preferă să definească disciplina în aceeaşi manieră, cum i-a învăţat Ovid Densuşianu. Acesta scria: "Nu e tocmai mult de când termenul de folclor a fost adoptat în literatura universală...". Ce înseamnă "nu e tocmai mult" ? Cu mai bine de un secol şi jumătate în urmă (22 august, 1846), englezul William J. Thomas pusese cuvântul folclor în circulaţie, prin intermediul unei reviste de arheologie "Atheneum". După încă un secol şi jumătate aproape, în 1981, Ovidiu Bârlea găseşte şi el de cuviinţă să afirme, în *Prefaţa* la cartea sa *Folclor românesc*, I: "Folcloristica este încă o disciplină tânără". Mai trec două decenii şi ideea tinereţii veşnice a folcloristicii revine în forţă, într-un curs universitar publicat cu sprijinul financiar al Ministerului culturii (Editura "Grai şi Suflet"-Cultura Naţională, 2001: "La oraş, creaţia folclorică intră în contact cu creaţia cărturărească; din acest contact se nasc specii folclorice noi, care se răspândesc apoi şi în mediile rurale; cântecul de lume, atât de răspândit azi în folclorul românesc, este o creaţie profesionistă lăutărească, iar romanţele – atât de iubite de locuitorii oraşelor, dar şi de cei ai satelor sunt creaţii ale unor autori cunoscuţi".

Aşadar, viitorul folcloristicii (în sensul de culegere de materiale care să zacă îngrămădite în arhive) este asigurat, ne-ar spune Ovid Densuşianu, de vreme ce nu încetează să apară "specii noi". Se confirmă, chipurile, ideea că "imaginaţia populară nu rămâne niciodată inactivă". Dovadă romanţele, foarte îndrăgite şi la sate şi la oraşe, cântecele de lume, cunoscute încă de pe vremea lui Barbu Lăutaru. Chiar şi folclor muncitoresc, tovarăşi! Au fost uitate manelele, foarte îndrăgite şi ele de masele proaste. În ziua de 24 Ianuarie 2003, s-a dat la Iaşi un spectacol cu manele de o grozăvie nemaipomenită, chiar în Piaţa Unirii, la câţiva metri de statuia lui Alexandru Ioan Cuza. Închipuiţi-vă o orchestră ţigănească, alcătuită din vreo 50 de persoane, suflând din alămuri şi bătând din tobe de se spărgeau geamurile hotelului Traian; o femeie mătăhăloasă sălta din buric în delir şi enumera zgomotos, la întrecere cu tarafurile, în decibeli, toate formele anatomice din dotarea omului, de la brâu în jos. Într-o clipă Piaţa Unirii a rămas goală. Fuseseră la faţa locului câţiva aurolaci, cerşetori şi pensionari sărmani, stârniţi de promisiunea unei sărmăluţe pe care o dă de pomană Primăria la asemenea spectacole groteşti.

În încheierea acestei discuţii, la care ar fi de dorit să participe şi alţi colegi, citez câteva teme asupra cărora ar trebui să se mediteze îndelung: descriptivismul sufocant din studiile consacrate culturii tradiţionale; aşa-zisul profesionalism, care, de fapt, excelează ca fiind limitat şi rigid; goana după subiecte fantomă, date ca mari descoperiri întru reîntinerirea etnologiei; aplicarea mimetică a unor teze importate, cu pretenţia de a fi "în ton cu lumea"; abuzul de terminologie neasimilată corect şi necorespunzătoare realităţilor culturale autohtone. Riscăm, dacă nu suntem atenţi, să devenim, iarăşi şi iarăşi purtătorii unui prea păgubos limbaj de lemn.

de valorificare a culturii populare

Vasile Alecsandri, la care facem, de regulă, referire, când vorbim despre începuturile studierii sistematice a folclorului la noi, măcar că Alecsandri nu a predat niciodată, oficial, într-o şcoală sau universitate lecţii de cultură populară românească, susţinea în fond o prelegere despre folclor şi identitatea etnică atunci când scria, în studiul *Românii şi poezia lor*, apărut în gazeta "Bucovina", (1849): "Am multă sperare în acest neam a cărui *adâncă cuminție* e tipărită într-o mulțime de proverburi, unele mai înțălepte decât altele; a cărui *închipuire minunată* e zugrăvită în povestele sale poetice şi strălucite ca înseşi cele orientale; al cărui *spirit satiric* se vădeşte în nenumărate anecdote asupra tuturor naţiilor cu care s-au aflat el în relaţie; a cărui *inimă bună şi damică* se arată în obiceiul ospeţiei pe care l-au păstrat cu sfinţenie de la strămoşii săi; al cărui *geniu,* în sfârşit, luceşte atât de viu în poeziile sale alcătuite în onorul faptelor măreţe." "Adâncă cuminție", adică înțelepciune, "închipuire minunată", adică fantezie, "spirit satiric", "inimă bună şi darnică", "geniu" poetic sunt câteva dintre trăsăturile românilor extrase de poet din poezia populară, poezie pe care el, cel dintâi, o scosese la lumină şi o făcuse cunoscută popoarelor Europei.

Mai târziu, chiar fondatorii folcloristicii ca disciplină de sine-stătătoare făceau apel la creaţia folclorică pentru a susţine teze inspirate de orientarea etnopsihologică. Ovid Densuşianu spunea în cunoscuta selecţie introductivă la un curs de filologie romanică, publicată sub titlul *Folclorul – cum trebuie înțeles* (1909): "Folclorul trebuie să ne arate cum se răsfrâng în sufletul poporului de jos diferitele manifestaţii ale vieţii, cum simte şi gândeşte el, fie sub influenţa ideilor, credinţelor, superstiţiilor moştenite din trecut, fie sub aceea a impresiilor pe care i le deşteaptă împrejurările de fiecare zi".

În perioada imediat următoare, D. Caracostea îşi orienta cercetarea în acelaşi sens, propunându-şi, nici mai mult nici mai puţin, ca prin studiile sale de folclor să fixeze "locul poporului român în cadrul folclorului european" (formularea nu e cea mai fericită, dar ideea este inteligibilă!).

La fel, contemporanul său, Petru Caraman, de la Iaşi, găsea în studiul folclorului calea cea mai adecvată pentru "adevărata cunoaştere de sine ca popor", urmărind prin studiile sale să determine "personalitatea etnică a neamului românesc, prin ce are el mai propriu şi mai original în cultura sa tradiţională" (Caraman 1989:280).

Tot din creaţia folclorică îşi extrage Lucian Blaga elementele construcţiei sale de filosofia culturii din *Spaţiul mioritic*, aici află gânditorul Mircea Vulcănescu argumente pentru a schiţa *Dimensiunea românească a existenţei* (1943); la folclor, acest "neobosit laborator de miracole", face apel Ovidiu Papadima pentru a contura *O viziune românească a lumii* (1942) în care scrie: "Departe de a înfăţişa idealizările stupidă cromolitografie, folclorul ne defineşte sufletul rural prin ceea ce are el mai bun, e adevărat, însă prin ceea ce are el real oriunde şi oricând de preţ, şi nu prin accidentalul meschin şi degradat, chiar când e frecvent" (Papadima 1995:20).

În prezent, studierea culturii populare are alte îndemnuri, alte obiective. Dacă acum o sută cincizeci şi ceva de ani şi mai apoi era vorba despre *afirmarea* identităţii naţionale, acum se pune mai degrabă problema *conservării*, păstrării acestei identităţi. În societatea tradiţională, cum bine se ştie, cultura grupului era învăţată în chip genuin, se transmitea, cum se zice, 'din generaţie în generaţie', în timp ce astăzi aceasta trebuie învăţată în cadre instituţionalizate. Într-o lume în schimbare, în care domină tendinţele de 'integrare' (europeană, euro-atlantică), de globalizare, de internaţionalizare, se pune cu acuitate problema *păstrării identităţii culturale*. Căci, se ştie, pentru noi şi pentru alte popoare europene şi neeuropene, cultura populară (folclorul, etnografia, arta populară) au fost şi sunt argumentele cele mai convingătoare ale specificului naţional. Totodată, apare ca un postulat ideea că învăţarea propriei culturi reprezintă calea cea mai sigură pentru înţelegerea mai exactă, mai corectă, a culturii celorlalţi. În loc să creeze o tensiune între '*noi*' şi '*ei*', cunoaşterea profundă a culturii *noastre* reprezintă premisa absolut necesară a cunoaşterii şi înţelegerii culturii celorlalţi.

Punerea în discuţie, acum, a problemei predării disciplinelor etnologice nu reprezintă o chestiune conjuncturală, ci o necesitate resimţită ca atare în diferite momente istorice, în raport cu achiziţiile gândirii ştiinţifice în acest domeniu şi cu obiectivele prioritare, la un moment dat, într-o societate sau alta, într-o cultură sau alta, mijloace. Formele ei includ, printre altele, limba, literatura, muzica, dansul, jocuri, mitologie, ritualuri, obiceiuri, meşteşuguri, arhitectură, şi alte arte'] (cf. Honko 1987:8). Nu comentez acum această definiţie, cu toate ale sale, bune şi rele, dar este important să o înregistrăm ca atare, să vedem unde ne situăm noi în raport cu standardele internaţionale şi să ne întrebăm dacă n-ar fi fost util, pentru noi şi pentru comunitatea ştiinţifică internaţională, să fi fost chemaţi să-şi spună cuvântul, într-o chestiune în care au ceva de spus, şi specialiştii români. Mai recent (martie 2002), tot în cadrul UNESCO, a avut loc, la Paris, o reuniune a experţilor asupra unui proiect al Convenţiei internaţionale pentru salvgardarea patrimoniului imaterial. Însuşi acest concept de "patrimoniu imaterial", definit la Conferinţa de la Rio de Janeiro (ianuarie 2002) şi la masa rotundă de la Torino (martie 2001), este de mare importanţă pentru obiectul nostru de studiu. Din materialul de presă pe care l-am avut la dispoziţie (Matsura ("Revista de Etnografie şi Folclor", tomul 41, nr. 3-4, 1996), la care s-au primit răspunsuri de la cercetători şi profesori din Finlanda, S. U. A. şi România (orice intervenţie în acest sens fiind binevenită şi aşteptată cu interes de cei care au lansat această anchetă internaţională), răspunsuri din care, alături de punctul de vedere strict personal, pe care de altminteri l-am solicitat în chip special, se desprind păreri cu valoare generală, scoţând în lumină calitatea folclorului de a reprezenta "modul în care poporul gândeşte şi îşi exprimă gândurile sale în poezia, obiceiurile şi credinţele populare; [...] este modul de exprimare a atitudinilor şi valorilor care, poate, nu sunt acceptate când sunt afirmate direct, dar care sunt încă dominante şi direcţionează acţiunile oamenilor" (Wolf-Knuts, Finlanda, 1996:300)..

Despre toate aceste luări de atitudine se desprinde cu vigoare ideea că învăţarea culturii populare nu reprezintă un scop în sine, ci are, în primul rând, funcţia de a-i face pe cei care o studiază să se înţeleagă

Fântână tradiţională, Botoşeşti Paia; Foto: Marian Nicolae

Este vorba, în primul rând, de o *evaluare obiectivă* a stadiului actual al formării şi perfecţionării cercetărilor într-un domeniu relativ nou la noi (dacă ne gândim la antropologia culturală sau socială, chiar la etnologie, privite cu suspiciune, dacă nu chiar respinse în anii de înainte de 1990).

Astfel de operaţii au loc periodic, pe plan mondial; este suficient să amintim, de exemplu, programul iniţiat de UNESCO în anii '50 şi finalizat într-o serie de studii de direcţie, între care cel al lui Claude Lévi-Strauss, *Locul antropologiei în cadrul ştiinţelor sociale şi problemele puse de predarea ei* (în vol. *Les sçiences sociales dans l'enseignement superieur*, UNESCO, Paris, 1954; trad. rom. Lévi-Strauss 1978:417-463). Treizeci de ani mai târziu, UNESCO a iniţiat o dezbatere internaţională în urma căreia a rezultat un fel de definiţie "oficială" a folclorului sau, în sens larg, a culturii populare/tradiţionale, care ar fi "a group-oriented and traditions-based creation of groups and individuals reflecting the expectations of the community as an adequate expression of its cultural and social identity; its standards and values are transmitted orally, by imitation or by other means. Its forms include, among others, language, literature, music, dance, games, mythology, rituals, customs, handicrafts, architecture and other arts" ['o creaţie de grup sau individuală orientată către grup şi bazată pe tradiţie, reflectând aşteptările comunităţii ca expresia adecvată a identităţii sale culturale şi sociale; normele şi valorile sale sunt transmise oral, prin imitaţie sau prin alte

2002:11-13) nu rezultă foarte limpede ce este acest "patrimoniu imaterial" (noi preferăm formula "non-material") care a intrat în atenţia experţilor UNESCO după lansarea Recomandării din 1989 asupra culturii tradiţionale şi populare şi pare să facă obiectul Proclamaţiei despre capodoperele orale şi imateriale. Mă îndoiesc că vreun cercetător sau vreo instituţie de profil din România a fost consultat(ă) în această problemă de reprezentantul nostru oficial la UNESCO. Dar ce să ne mai mirăm de această sistematică excludere a specialiştilor media, nu prea am văzut feţe de etnologi şi folclorişti de meserie în sala Ateneului Român.

Aceasta nu înseamnă că, acolo unde suntem fiecare dintre noi, nu ne putem exercita profesia noastră la cele mai înalte standarde de exigenţă. Astfel, în ceea ce priveşte dimensiunea formativă a disciplinei etnologice predate în învăţământul universitar s-au pronunţat, la timpul lor, numeroşi savanţi români (S. Mehedinţi, D. Caracostea, P. Caraman, Ovidiu Bârlea) şi au revenit, periodic, cercetători şi profesori din diferite colţuri ale lumii (precum, e. g., Ellen J. Stekert (University of Minnesota), *The Folklorist as Teacher*, în "Time & Temperature. A Centennial Publication of the American Folklore Society", 1989, sau Pekka Leimu (Finlanda), Gli studi di etnografia all' *Universita di Turku*, 1992). Personal am lansat o anchetă internaţională, *Why Am I Studying Folklore Today/De ce studiez folclorul astăzi*,

mai bine pe ei înşişi şi cultura căreia îi aparţin, să vadă cu alţi ochi ceea ce li se părea că ştiu din contactul nemediat sau mediat prin şcoală cu cultura tradiţională, folclorică. Este, de fapt, chiar finalitatea studiilor de antropologie modernă, care nu-şi pun numai problema descrierii culturii 'celorlalţi', ci şi, poate chiar prioritar, problema înţelegerii propriei culturi:

"A sosit poate timpul – scrie Louis Dumont, cercetător avizat al sistemului castelor din societatea indiană – să întoarcem către noi înşine oglinda pe care antropologul o îndreaptă către societăţile străine, să încercăm a formula propriile noastre instituţii într-un limbaj comparativ.Vreau să spun – scrie antropologul francez – într-un limbaj care să ţină seama de ceea ce am aflat despre aceste societăţi, oricât de incompletă ar fi această cunoaştere" (Dumont 1966:375 apud Tonoiu 1989:195).

Schimbând ceea ce este de schimbat, trebuie să spunem că, astăzi, învăţarea culturii populare de către tânăra generaţie impune profesorilor un efort egal cu acela pe care îl fac antropologii pentru a,ne învăţa pe noi cultura popoarelor celor mai îndepărtate în timp şi spaţiu de noi. Căci s-a produs, neîndoielnic, o profundă alienare a tinerei generaţii de cultura populară tradiţională, cu efecte nebănuit de grave în chiar procesul edificării sale intelectuale şi în acţiunea de înţelegere a culturii majore, moderne, de care par să fie, totuşi, ceva mai ataşaţi.

(continuare în pagina 8)

Predarea disciplinelor etnologice azi ca modalitate de valorificare a culturii populare

(urmare din pagina 7)

Dar e greu de imaginat cum se poate ajunge la esența gândirii şi artei unui Creangă, Eminescu, Blaga, Arghezi, Voiculescu, Sadoveanu, Sorescu, Preda – ca să menționez numai câteva nume din zona literaturii – fără cunoaşterea culturii, artei, literaturii populare româneşti. Este un motiv de satisfacție să constat că nu sunt singur în acest demers, că şi alți confrați care predau sau cercetează cultura populară românească resimt ca o necesitate stringentă a momentului includerea studiului culturii populare în programele de învățământ, de la şcoala primară până la universitate. Trist este doar faptul că totul seamănă cu un strigăt în deşert; în planurile de învățământ ale şcolii generale sau ale liceului nu numai că nu a apărut o disciplină nouă, privitoare la cultura populară sau la un sector al acesteia, dar în programele disciplinelor existente locul acordat folclorului (literaturii populare sau muzicii populare, de exemplu) se diminuează până la totala dispariție.

În aceste condiții, solicitările celor care predau discipline etnologice în învățământul superior sporesc considerabil. Punctul de plecare, la nivelul cunoştințelor teoretice şi chiar al fondului aperceptiv, se apropie de zero, încât în primul an de studiu suntem obligați, chiar şi cu cei care optează pentru specializarea "Etnologie şi folclor", la un fel de "cursuri de alfabetizare" în domeniu, pentru a ajunge, e drept, la sfârşitul perioadei de şcolarizare, să avem satisfacția începutului formării unor specialişti tineri de care disciplinele noastre au atâta nevoie.

Efortul predării folclorului, culturii populare către tinerii noştri studenți seamănă cu perpetua descoperire şi punere în lumină a unor planete sau teritorii necunoscute, vechi de când lumea şi totuşi mereu noi. Cum facem acest lucru, care sunt strategiile actuale ale discursului didactic al cărui obiect este cultura populară, în ce relație se află codificatorul şi transmițătorul informației despre aceasta (omul de la catedră) cu cultura însăşi, care sunt aşteptările şi reacțiile unui public-țintă bine delimitat (studentul din amfiteatru), altul decât cititorul de literatură etnologică ori ascultătorul/privitorul de emisiuni de popularizare la "România Cultural" sau pe canalul "Discovery", în raport cu acest discurs, ce şi cât trebuie să ştie el (nu neapărat pentru examene) la sfârşitul unui curs de un semestru, de un an, sau la sfârşitul unui ciclu de patru ani de specializare în etnologie şi folclor sunt întrebări care îi privesc nu numai pe cei implicați direct în actul didactic, ci pe toți aceia care au în câmpul lor de cercetare întregul sau părți ale marelui tot care este cultura populară (românească).

BIBLIOGRAFIE

Caraman, Petre 1989. *Studierea culturii populare*, în "Revista de Etnografie şi Folclor", 4.

Honko, Lauri 1987. *Possibilities of International Cooperation and Regulation in Safeguarding of Folklore* în "NIF Newsletter", vol. 15, no. 1.

Lévi-Strauss, Claude 1978. *Locul antropologiei în cadrul ştiințelor sociale şi problemele puse de predarea ei* în *Antropologie structurală*, Bucureşti, Editura Politică.

Matsŭra, Koichiro 2002. *Pour la sauvegarde du Patrimoine immatériel*, "Bulletin Européen". édition française, 53e année, mai , no. 624.

Papadima, Ovidiu 1995. *O viziune românească asupra existenței*, Bucureşti, Ed. Saeculum I.O

Tonoiu, Vasile 1989. *Ontologii arhaice în actualitate*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Wolf-Knuts, Ulrika 1996. răspuns la ancheta internațională *Why Am I Studying Folklore Today/De ce studiez folclorul astăzi* în "Revista de Etnografie şi Folclor", tomul 41, nr. 3-4.

Opinii

Potențial şi riscuri ale aplicării

Ioana-Ruxandra FRUNTELATĂ

Dintre ştiințele umaniste ce căutau să-şi modernizeze aparatul metodologic renunțând la descriptivismul empiric în favoarea unei rigurozități formale, disciplinele antropologice s-au emancipat relativ târziu de concepția organicistă a secolului al XIX-lea, căutându-şi fundamentul teoretic în descoperirile avansate ale lingvisticii de la începutul secolului al XX-lea. Ferdinand de Saussure, Louis Hjelmslev, Roman Jakobson şi Piotrî Bogatyrev, Edward Sapir şi Benjamin Lee Whorf sunt numele de referință atunci când dorim să înțelegem implicațiile modelului lingvistic în morfologia narativă a lui V. Propp, antropologia structurală a lui Lévi-Strauss ori hermeneutica filosofică sau literară a lui Jacques Derrida, R. Barthes sau T. Todorov. În plină strălucire până în deceniul şapte al secolului XX şi iradiindu-şi fascinația şi în decadele următoare, mai ales în zonele culturale cu acces mai întârziat la lucrările fundamentale ale curentului, structuralismul va fi continuat aproape firesc de focalizarea metodologică asupra teoriei actelor de comunicare sau va fi negat de abordarea contextualistă, ce ține seama de natura experiențială a obiectului antropologiei culturale sau sociale.

Desprinderea de modelul lingvistic nu poate fi însă totală, atâta vreme cât limba şi cultura sunt interdependente. Exprimarea verbală va fi, desigur, studiată ca parte integrantă a culturii, cu mijloace lingvistice specifice naturii obiectului. În acelaşi timp, consecințele articulării unei culturi în coordonatele unei limbi anume sunt mult mai profunde dacă acceptăm ipoteza Sapir-Whorf şi Korzybski, formulând ideea că *limbajul e clasificator şi organizator al experienței sensibile* (Bonté, Izard 1999 [1991]:602). Edward Sapir mergea mai departe, afirmând că limba este obiect al etnologiei, fapt cultural de sine stătător, dar şi cultura, la rândul ei, poate fi studiată ca o limbă (Bonté, Izard 1999 [1991]:602). Ipoteza Sapir-Whorf aducea de fapt la zi tezele lui Humboldt privind *dependența reciprocă între limbă şi viziunea despre lume din interiorul oricărei culturi* (Pavel 1993[1988]:20).

Precondiționarea culturii de către limbă ridică problema filosofică a naturii înnăscute a celei de-a doua: dacă, datorită particularităților lui anatomice, omul se naşte cu un aparat fonator adaptat producerii sunetelor, atunci este firesc să presupunem că "organul limbajului" are o proiecție concretă la nivelul sistemului nervos central încă din primele clipe de viață, deci omul este "predestinat" vorbirii. Schimburile dintre ființa umană şi realitate se desfăşoară exclusiv prin intermediul limbajului ce precede sau este simultan cu gândirea şi, în felul acesta, determină viziunea omului despre lume. Cultura, ca "transcriere" a gândirii omului în "cartea naturii" nu este altceva decât un limbaj. Ce poate fi deci mai firesc decât aplicarea modelului lingvistic în interpretarea culturii?

Adepții acestui model nu luau, totuşi, în considerare caracterul de ipoteză al teoriei amintite. Nu s-a putut demonstra ştiințific că limba este un dat al omului, existând argumente credibile şi în favoarea caracterului dobândit al acestei adevărate pietre unghiulare a cunoaşterii şi comunicării. Disputa bine cunoscută de la mijlocul anilor '70, între Noam Chomski şi Jean Piaget, se încheie printr-un compromis între cele două puncte de vedere şi nu printr-o soluție tranşantă în favoarea ipotezei preformismului (a limbajului înnăscut) sau a celei auto-organizaționale (a limbajului construit) (*Teorii* ... 1988 [1982]:14).

Benjamin Lee Whorf încerca, studiindu-i pe indienii Hopi, să demonstreze valabilitatea ipotezei determinării lingvistice a experienței culturale. Dar Claude Lévi-Strauss acordă ipotezei respective valoare de axiomă atunci când propune *transformarea metodologică a antropologiei miturilor* (Pavel 1993 [1988]:20). Critica dură adusă de Toma Pavel teoriei lévi-straussiene avertizează asupra riscurilor de transfer al modelului metodologic al unei discipline la alta, cu trăsături şi obiective diferite: ... *nu numai că Lévi-Strauss a evitat să ia în considerare alte curente recente din lingvistică şi fonologie, ca şi cum până în 1954 comunitatea lingvistică ar fi acceptat deja în unanimitate rezultatele şcolii de la Praga. formulate în scrierile lui Roman Jakobson ca soluție optimă pentru fonologie; el s-a ferit, în plus, să examineze cât de adecvate erau pentru analiza miturilor modelele din fonologia structurală.* (Pavel 1993 [1988]:20). *Potrivit interpretării date de Lévi-Strauss mitului lui Oedip, întocmai cum semnul lingvistic se compune din două laturi (sunet şi concept) unite prin legături arbitrare, tot astfel fiecare mit conține o istorie aparentă şi o structură ascunsă. Relațiile dintre cele două niveluri sunt arbitrare şi orice interpretare a unui mit care foloseşte numai istoria sa aparentă este, prin definiție, greşită. Pentru a descoperi structura ascunsă, trebuie întrebuințate tehnici fonologice, întrucât fonologia este cea care reduce cel mai bine sunetele rostite la sisteme simple de bază.* (Pavel 1993 [1988]:37). Toma Pavel demonstrează convingător că analiza structurală a miturilor întreprinsă de Claude Lévi-Strauss nu face altceva decât să se revendice superficial de la un model fonologic, pentru că nu respectă cele cinci condiții ale fonologiei clasice şi nu explică motivele *tratării miturilor ca structuri fonologice*, alegerea *cea mai puțin edificatoare pentru antropolog*, în condițiile existenței unor modele lingvistice mai adecvate obiectului antropologiei, precum cel morfologic, semantic, sintagmatic sau chiar sintactic (Pavel 1993[1988]:39-40).

Cu toate acestea, analiza structurală, aşa cum a fost ea concepută şi aplicată de Lévi-Strauss, reprezintă o etapă salutară în istoria disciplinelor antropologice. Efortul de a prinde materialul etnofolcloric într-un sistem diferit de coloşii greoi rezultați în urma demersurilor comparativiste şi funcționaliste din cercetările anterioare, descoperirea unor relații – dacă nu "necesare", măcar posibile şi operative - între elementele sistemului creat, lectura sintagmatică şi paradigmatică a miturilor ca alternativă la opoziția diacronic-sincronic ce se dovedea adesea

Troiță, Muzeul Satului Vâlcean; Bujoreni; Foto: Nicolae Mihai; Arhiva CJCPCT Dolj

improprie şi tributară istoricismului redefinesc antropologia secolului XX ca disciplină a cunoaşterii, cu deschideri către studiul relației dintre mentalitate şi formele de exprimare a acesteia. Lévi-Strauss utilizează de fapt termenii şi sugestiile logice oferite de modelul lingvistic şi-şi creează, cu ajutorul lor, propriul sistem metodologic, pe care îl impune, într-o manieră radicală, ca pe întâiul demers ştiințific real din antropologia de până la el.

Dincolo de rațiunile de strategie culturală utilizate pentru promovarea direcției lui, părintele structuralismului antropologic era însă conştient de criticile la care se expunea. *O prea literală fidelitate față de metoda lingvistului îi trădează în realitate spiritul*, scria el în *Antropologia structurală* (Lévi-Strauss1978[1958]:46), avertizând că *atitudinile sociale (...) nu aparțin aceluiaşi nivel ca structurile lingvistice, ci unui nivel diferit, mai superficial* (Lévi-Strauss 1978[1958]:88). Ca exemplu, antropologul francez alegea să prezinte observațiile lui Lounsbury, care constatase că populația *oneida* foloseşte două prefixe pentru a denota genul feminin, dar nu a putut descoperi pe teren comportamente sociale care să justifice diferențierea existentă la nivelul limbii. În continuare, Lévi-Strauss nu compară întreaga structură a societății cu structura lingvistică, selectând doar anumite structuri unde analiza la acest nivel i se pare relevantă: sistemul de înrudire, ideologia politică, mitologia, ritualul, arta, codul de politețe şi cel gastronomic ale unor grupuri sociale (Lévi-Strauss 1978[1958]:105). În opinia lui, *cultura nu constă (...) în forme de comunicație care îi aparțin în exclusivitate (ca limbajul), ci şi – ba, poate, mai ales – din* reguli *aplicabile la tot felul de "jocuri de comunicație", fie că ele se desfăşoară pe planul naturii sau pe acel al culturii* (Lévi-Strauss1978 [1958]:360).

Cu toate că abordarea structuralistă nu ține cont de imposibilitatea simplificării *structurilor sociale obiectivate* din *societățile complexe* la *structuri mentale* şi de postulatul psihanalitic al caracterului prelingvistic al *procesului primar* ce guvernează inconştientul, posteritatea critică îi recunoaşte lui Lévi-Strauss

modelelor lingvistice în cercetarea etnologică*

meritele legate de studierea parentalității şi a mitologiei şi *contribuția decisivă* în domenii precum *teoria ritualului, etnologia artei, studiul taxonomiilor populare şi al etno-ştiințelor, în general, sau problema (atât de nesatisfăcător pusă până la el) a clasificărilor totemice* (Géraud &co, 2001[1998]:155).

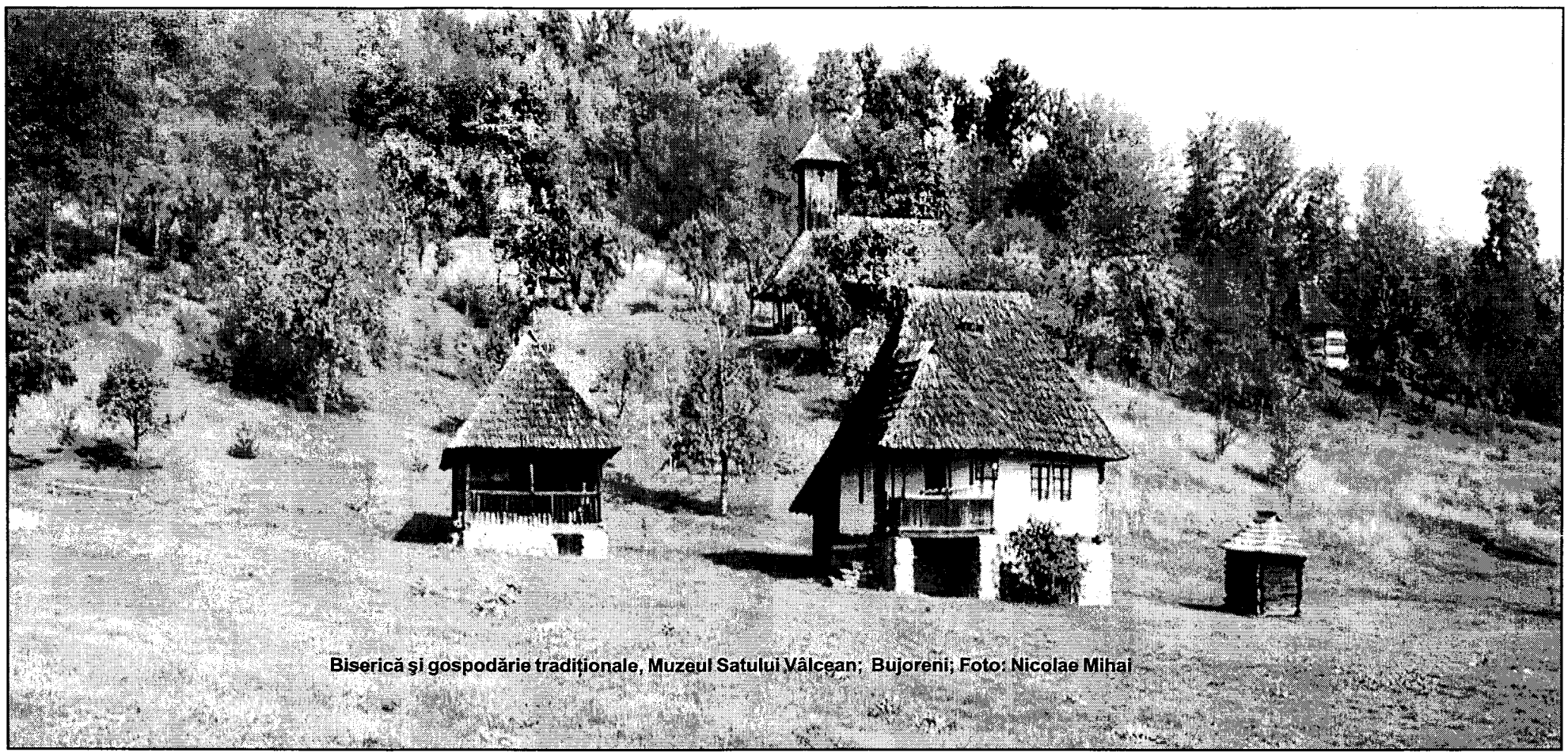
Oricât de seducătoare, analiza structurală, în termenii propuşi de Lévi-Strauss, nu a creat un curent metodologic fidel maestrului şi lucrul acesta se datorează imposibilității de a aplica termenii sistemului în absența intuiției unificatoare şi singulare a autorului *Gândirii sălbatice*. Metoda a oferit însă versiunea antropologică a demersului de fundamentare ştiințifică a disciplinelor umaniste, prezent în sociologia, psihologia, filosofia şi hermeneutica literară a secolului al XX-lea, prin abordări dominate de ideea legăturii dintre limbă, gândire şi creație.

Din rândul disciplinelor etnologice, aderența mai pronunțată a folclorului literar la modelul lingvistic se explică prin gradul înalt de formalizare a expresiei verbale a culturii orale tradiționale. Modelul morfologic este consacrat de *Morfologia basmului*, opera lui V.I. Propp fiind considerată un manual de gramatică narativă cu reguli aplicabile materialului epic folcloric în ansamblu (aşa cum o dovedesc replicile româneşti în spiritul metodei morfologice semnate de N. Roşianu sau de Al. I. Amzulescu). Alături de *Forme simple* de André Jolles (1929) şi de *Folclorul ca formă particulară a creației*, studiul lui Jakobson şi Bogatyrev din 1928, *Morfologia basmului* (apărută tot în 1929) argumentează, prin urmare, validitatea modelului lingvistic în cercetarea folcloristică. Natura arbitrară a semnului lingvistic compus din semnificat şi semnificant şi accentul deplasat dinspre elementele sistemului justifică sistematizarea prin abordare formală după modele lingvistice, caracterul ei contextual necesită o întoarcere la procesele concrete ce explică dinamica faptelor de cultură, mutațiile suferite de stereotipiile ei. Teoria actelor de comunicare oferă un nou model înrudit cu cele lingvistice, aplicabil studiilor culturale şi având avantajul de a decupa microstructuri coerente în interiorul unui sistem cultural, organizate prin descrierea relațiilor între cele şase elemente ale actului de comunicare: emițător, destinatar, mesaj, canal, cod şi context. Teoria actelor de comunicare asigură şi o anumită flexibilitate a interpretării, exegetul unei culturi având posibilitatea de a-şi schimba perspectiva în funcție de domeniul de interes: astfel, dacă îl preocupă statutul emițătorului în cultura populară, poate studia performerul ca autor, interpret sau comentator al creației orale sau al mentalității grupului; dacă este atras de valoarea intrinsecă a mesajului, îşi va asocia metoda de studiu cu cea filologică şi/ sau cu cea estetică; dacă îl interesează destinatarul, se poate situa în tabăra exegezei pragmatice a efectelor produse de mesaj asupra grupului ş.a.m.d. În fine, faptul de cultură ca act de comunicare în ansamblu, compus din elemente analizate separat şi în relațiile dintre ele, se constituie în obiect antropologic studiat cu mijloacele teoriei performanței.

Vorbind despre faptul de folclor ca act de comunicare şi subliniind avantajele ordonatoare ale acestei metode, Mihai Pop observa că încercând să detaşăm din analiza structurală a categoriilor folclorice *sistemul general al mijloacelor de expresie (..), ne îndepărtăm de acele creații considerate realizări artistice, cu valori şi calități stilistice proprii*. Acestea trebuie considerate, ca şi operele literare, *semne cu o semnificație proprie*; prin urmare, teoria semiotică va completa demersul antropologic, ajungând să atingă nu numai elementele formale ale culturilor orale tradiționale, ci şi *sistemul gândirii populare*, marcat de o percepție simbolică a realității (Pop 1998 [1970]:218-219). Se implică astfel şi dimensiunea imaginară a construcției culturale, ce se sustrage abordării lingvistice.

Apropiindu-se de ştiințele exacte prin rigurozitatea metodelor şi logica sistematizării obiectului, lingvistica era, însă, în secolul XX, disciplina umanistă cu potențialul cel mai ridicat de a oferi modele metodologice pentru întreg domeniul. Antropologia datorează perspectivei lingvistice consolidarea unei terminologii proprii, rafinarea teoriei sale prin formalizare şi existența mai multor proiecte sistemice, tipologice şi taxinomice. Dar nu trebuie să uităm că, în sistemele teoretice ale antropologiei sau etnologiei, modelele lingvistice vor fi înțelese nu ca preluări *tale quale* din disciplina-sursă, ci, mai mult, ca adaptări la practicile intelectuale care constituie tradiția proprie a ştiinței ce foloseşte modelele respective. "Emic" şi "etic" în antropologie nu au acelaşi sens cu "emic" şi "etic" în lingvistică.

Trecând peste proprietățile reductive ale fiecărui model (acesta nu are o capacitate explicativă maximă, pentru că este o simplificare tipizată a unui aspect din realitate), vom încheia, atrăgând atenția asupra riscului de a trece cu vederea caracterul experiențial al obiectului etnologic sau antropologic, atunci când încercăm să-l suprapunem unui model lingvistic abstract. *O reprezentare lingvistică - propoziția "Simt o durere arzătoare", de exemplu – nu este aceeaşi entitate ca experiența în sine şi una poate apărea, în principiu, în absența celeilalte. În al doilea rând, conceptualizarea lingvistică a datelor experienței (qualia*, cum sunt ele numite de antropologia cunoaşterii, n.n.) *e un proces procustian, care simplifică şi distorsionează* (Bailey 1997:106-107). Oricât de anacronic ar suna, cercetarea concretă, factologia sau labirintul contextual dau întotdeauna măsura viabilității modelelor noastre metodologice. Calea către "inventarul incintelor mentale" ale omului universal începe, de fiecare dată, de la o experiență individuală.



Biserică şi gospodărie tradiționale, Muzeul Satului Vâlcean; Bujoreni; Foto: Nicolae Mihai

* Comunicare susținută la cea de-a X-a ediție a Colocviilor Centrului Național pentru Conservarea şi Promovarea Tradiției şi Creației Populare, Florica-Ştefăneşti, jud. Argeş, 4 septembrie, 2003.

BIBLIOGRAFIE:

Bailey, Andrew 1997. *Summary of Ongoing Research Project: Conceptual Foundations for Research into Experiential Consciousness* in "Anthropology of Consciousness", vol.8, No.2-3, June-September.

Bonté, Pierre, **Izard**, Michel 1999 (1991, 1992, ediția a 2-a revizuită). *Dicționar de etnologie şi antropologie*, traducere din limba franceză de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coordonatori), Dana Buglea, Mihaela Ioncica, Constantin Jinga, Adrian Lazurcă, Ciprian Nicolae Vâlcan, Editura Polirom, Iaşi.

Géraud, Marie-Odile, **Leservoisier**, Olivier, **Pottier**, Richard 2001 (1998, *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*) *Noțiunile-cheie ale etnologiei. Analize şi texte*, traducere de Dana Ligia Ilin, Polirom, Iaşi.

Lévi-Strauss, Claude 1978 (1958, *Anthropologie structurale*), *Antropologie structurală*, traducere de I. Pecher, Editura Politică, Bucureşti.

Pavel, Toma 1993 (1988, Thomas G. Pavel, *Le mirage linguistique: Éssai sur la modernisation intellectuelle*). *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, traducere de Mioara Tapalagă, cu o prefață a autorului la ediția românească şi o postfață de Monica Spiridon, Editura Univers, Bucureşti.

Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării. Dezbaterea dintre Jean Piaget şi Noam Chomski, 1988 (1982, *Théories du langage. Théories de l'apprentisage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomski* organisé et recueilli par Massimo Piatelli-Palmarini), Studiu introductiv de Călina Mare, traducere de Ecaterina Popa, Ioan A. Popa, Mihaela Toader, Tiberiu Toader; Editura Politică, Bucureşti.

Pop, Mihai, **Ruxăndoiu**, Pavel 1978. *Folclor literar românesc*, ediția a II-a, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

Pop, Mihai 1998 [1970]. *Le fait folklorique, acte de communication* în *Folclor românesc*, I, ediție îngrijită de N. Constantinescu şi Al. Dobre; Editura "Grai şi Suflet – Cultura Națională", Bucureşti.

Studia

Modalităţi de construire a realităţii *în* şi *prin* cântecul nou

Anca STERE

Instaurarea regimului comunist în România a însemnat, în primul rând, restructurarea, pe criterii ideologice, a realităţii politice şi sociale existente. Noul sistem politic acţiona asupra structurilor existente, adaptându-le sistemului ideologic care îl susţine şi îl legitimează. Negarea vechilor realităţi considerate retrograde şi neconforme cerinţelor noii orânduiri reprezenta punctul de plecare axiomatic, esenţial reconstrucţiei sociale. Acest aspect se regăseşte în textul politic, indiferent de forma în care acesta este emis, de receptorii vizaţi şi de contextul în care este transmis. Structura discursivă face apel la o binalitate temporală dihotomică, în care un „înainte de '44" este opus unui „după '44", ambele puncte de referinţă angrenând un întreg sistem conceptual care trasează profilul ideologic al acestei perioade.

Din punctul de vedere al evenimentelor obiective, al istoriei reale, începutul demersului de colectivizare a agriculturii se plasează, cronologic vorbind, aproape de momentul ales de regimul comunist drept reper temporal. Apariţia în 30 iulie 1949 a Decretului pentru înfiinţarea de gospodării agricole colective reprezintă urmarea unei strategii politice începută o dată cu apariţia legii privind înfăptuirea reformei agrare (L 187 în MO 68/23 martie 1945), lege promulgată de guvernul Petru Groza (guvern instaurat în martie 1945). Decretul din vara anului 1949 (decretul nr. 319) aproba, în primul articol, organizarea de Gospodării Agricole Colective şi stipula (art. II) organismul guvernamental căruia această decizie i se subordona: „Art. II – Gospodăriile Agricole Colective se vor înfiinţa la propunerea Ministerului Agriculturii, prin Hotărâri ale Consiliului de Miniştri."(*Agresiunea* 1998:98). Încă din 1945 guvernul începe să-şi impună controlul asupra proprietăţii agricole private prin impunerea predării utilajelor agricole consiliilor judeţene de reformă agrară (Dispoziţia Ministerului Agriculturii şi Domeniilor 825 în Monitorul Oficial 91/ 19 aprilie 1945) şi prin stabilirea cotelor de cereale (Decizia Preşedinţiei Consiliului de Miniştri 2339 în Monitorul Oficial 161/ 19 iulie 1945). În perioada scursă între legea înfăptuirii reformei agrare şi decretul citat mai sus, o serie de acte normative – decizii, dispoziţii, regulamente, declaraţii şi decrete – conturează cadrul legislativ, în limita căruia se vor înfiinţa Gospodăriile colective[1].

Acestei realităţi, a istoriei obiective, i se fabrică o imagine oficială, construită ideologic şi impusă drept model conceptual şi unic sistem de referinţă. Unul dintre canalele de transmitere, la nivelul maselor, a noilor deziderate şi a modalităţii de raportare la orânduirea socialistă este *folclorul nou*, artefact menit a răspunde necesităţii de legitimare a noului regim politic. Acest segment are ca deziderat afirmat „oglindirea realităţii noi", putând fi descifrat prin deconstruirea textelor, scopul nedeclarat de a reprezenta această realitate, de a o crea atât la nivel conceptual, cât şi la nivelul limbajului care o descrie şi prin care destinatarii se raportează la noul sistem socio-politic. Din acest punct de vedere, forma în care textele *folclorice noi* îmbracă bagajul ideologic ce trebuie transmis şi impus la nivelul maselor este, pe de o parte, tributară stilului şablonard şi uniformizator al „limbii de lemn" iar, de cealaltă parte, este adaptată tipului special de receptori (structuri verbale, teme şi motive caracteristice creaţiei folclorice).

Considerăm utilă, în acest punct al comunicării, citarea definiţiei dată de Tatiana Slama-Cazacu „limbii de lemn", definiţie ce raportează forma ideologizată a limbii la contextele socio-politice care o generează, la mecanismele prin care aceasta este impusă maselor, precum şi efectele urmărite şi obţinute prin însuşirea şi vehicularea ei. „Limba de lemn" este un „subsistem al unei limbi, desemnând mai ales elemente lexicale, dar şi unităţi frazeologice, cu caracter de expresii fixe, de clişee încremenite, cu sens determinat de contextul unei anumite „autorităţi", în mare măsură utilizate stereotip-dogmatic ca exprimare a unei ideologii (sau simulacru de subsisteme ideologice, economice, tehnologice, politice, culturale etc. care deţin o putere sau o autoritate), imitate dar şi impuse de puterea politică sau de grupări ori de indivizi cu asemenea veleităţi (chiar dacă, în genere, promotorii sau epigonii sistemului ideologic nu cunosc întotdeauna conţinutul semantic), apoi difuzate prin repetare, prin utilizare frecventă în diverse mijloace de comunicare orală sau scrisă, anihilându-se, astfel, gândirea maselor receptoare, care pot ajunge să fie supuse unei *sugestii colective*, intenţia reală sau, cel puţin, efectul obţinut sunt de a se impune autoritatea, fie prin secretul ori prestigiul codului deţinut, fie prin cunoştinţe tehnocrate, de a se împiedica altă modalitate de gândire şi, în genere, de a se ascunde, de a se masca adevărata realitate, dacă aceasta nu este favorabilă."(Slama-Cazacu 1991:4-5 apud Antohi 1997:151). Utilizarea structurilor specifice limbii de lemn trasează un orizont de aşteptare lingvistic şi un model de construcţie a textului *folcloric*. Receptarea este modelată nu doar la nivel formal, ci şi la nivel conceptual, impunându-se o realitate secundă infidelă, un metatext ficţional cu valoare de normă. Mesajul conţinut este unul ideologic şi este transmis printr-un canal şi cu o formă specifice contextului special de receptare şi scopurilor urmărite. Structurile verbale şi mentalitare specifice creaţiei folclorice neideologizate sunt resemantizate şi utilizate cu alte funcţii în textele noi pentru a impune noua structură prin elemente familiare receptorilor. Pe de altă parte, elementele satului tradiţional care nu corespundeau sistemului ideologic oficial sunt evacuate din *folclorul nou* sau apar cu semn valoric schimbat. De asemenea, regimul comunist instituie propriile structuri de autoritate în spaţiul satului, structuri care se regăsesc în economia textelor. Una dintre acestea este gospodăria colectivă, instituţie ale cărei atribute şi funcţii se suprapun şi le asimilează pe cele deja existente. Noua instituţie preia atributele spaţiului şi ale instituţiilor tradiţionale, erijându-se în unică alternativă de înlocuire – necesară în condiţiile schimbării sistemului politic – a structurilor „vechi şi retrograde".

Piaţa Mihai Viteazu, Craiova, 1 Decembrie 2003, Foto: Marian Nicolae

Folclorul poetic nou defineşte „colectiva", îi trasează atributele şi transmite (impune) tipul de raportare al receptorilor la acest segment al realităţii comuniste. În acest context, percepţia asupra proprietăţii se modifică radical. Individul nu mai munceşte pentru sine, ci pentru comunitate, pe ogoarele sau câmpiile înfrăţite ale „colectivei" care înglobează toate terenurile satului. Proprietatea individuală este anulată şi devine proprietatea tuturor. Mai mult decât atât, textul legitimează deposedarea categoriilor sociale conotate negativ de regimul comunist construind un discurs al „clasei exploatate" („Că 'nainte noi munceam, / Şi nimica nu aveam / Dar acum trăim, măi frate, / Avem drepturi, libertate" sau „Ce rău mai trăiam odată, / Că la boieri noi munceam, / Şi nimic nu aveam. / Dar azi pământul l-am unit / Într-un ogor nesfârşit / Laolaltă toţi muncim, / Viaţă nouă făurim.") (Balş 1957).

Raportarea la „colectivă" se face nu doar din perspectiva proprietăţii. Noua instituţie îşi extinde atribuţiile şi autoritatea şi la nivel personal, în sensul că legitimează şi instituţionalizează cuplurile, fracturează ordinea şi finalitatea sentimentelor care sunt raportate la ritmul muncii în gospodărie, scop şi plan de viitor al cuplului („Mare-i hora şi frumoasă, / Cine mi-e drag, nu-i acasă. / Armata de-o isprăvi / El acasă o veni. / Şi-mpreună om munci / Om munci cu omenie / La noi în gospodărie.") Împlinirea iubirii prin căsătorie are loc tot la „colectivă". Acest tip de nuntă păstrează secvenţele ceremoniale ale nunţii tradiţionale, din care evacuează orice element ritual, textul fabricând varianta conformă sistemului politic totalitar, încercând, prin transmitere, să o impună şi realităţii.

Folclorul poetic nou construieşte o realitate ficţională în care gospodăria agricolă de producţie, emblemă şi modalitate de ipostaziere a satului, este învestită cu aproape toate funcţiile existenţei sociale, de la cea didactică (individul este învăţat să trăiască în şi prin „colectivă") până la cea premaritală. Pentru transmiterea şi impunerea acestui model de percepere şi de raportare la structurile noii orânduiri, textul *cântecului nou* recurge la toate cele trei „operaţii mentale" pe care Piotr Wierzbicki le defineşte atunci când analizează „sistemele minciunilor folosite de comunişti în apărarea socialismului real" (Wierzbicki 1996:13), mai exact, atunci când se referă la „minciuna în sfera concepţiilor". Corpusurile de texte organizate în antologii tematice sau regionale recurg la anularea limbajului, a logicii şi a realităţii pentru a le înlocui cu structuri ideologice pe care construiesc nu numai realitatea nouă, ci şi tiparele de receptare a acesteia.

NOTE:

1. În 1962 Gheorghe Gheorghiu-Dej a anunţat încheierea acestui proces, în urma căruia structurile colectiviste deţineau 96% din suprafaţa arabilă a ţării şi 93,4% din suprafaţa agricolă iar un număr de 3 201 000 de familii erau încadrate în structurile colectiviste (Roske 1993:146-168).

BIBLIOGRAFIE:

***1998 .*Agresiunea comunismului în România. Documente din Arhivele secrete: 1944-1989*, vol. I, ediţie îngrijită de dr. Gh. Buzatu şi Mircea Chiriţoiu, Editura Paideia, Bucureşti, *Agresiunea* 1998:98.

Balş, Teodor 1957. *„Pe-un picior de plai" – Folclor poetic contemporan*, Editura de Stat Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

Roske, Octavian 1993. *Colectivizarea agriculturii în România, 1949-1962,* în „Arhivele totalitarismului", anul I, Nr. 1.

Slama-Cazacu, Tatiana 1997. *Limba de lemn,* în „România literară", 17 oct. 1991, p. 4-5, apud Sorin Antohi, *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997:151.

Wierzbicki, Piotr 1996. *Structura minciunii*, Editura Nemira, Bucureşti.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Studia

Teoriile sărbătorii primitive. De la Durkheim la Eliade (I,2)

Cornel DUCAN

(continuare din numărul trecut)

Celebrată pe "spaţiul-timp al mitului", sărbătoarea îşi asumă şi dreptul refacerii lumii după modelul cosmogonic. Se invocă, astfel, strămoşul mitic, care prin ritualuri reiterează creaţia originară. În complexitatea ei şi prin puterea integratoare pe care o exercită asupra societăţilor arhaice (profund comunitare), va atrage, în acelaşi careu benefic al eficienţei şi al accederii către o stare superioară, rituri de fertilitate şi de iniţiere. Totodată, aşa cum s-a precizat deja, ea va da frâu liber dezmăţului şi exceselor de orice fel. Totul este îngăduit pare să afirme sărbătoarea, în timpul şi spaţiul festiv, de la sacrilegiile alimentare, la incest şi până la parodierea puterii.

Această revenire la cosmogonia dintâi, pare în viziunea lui Caillois destul de schematică, parcă mai schematică decât la Durkheim care ştia să folosească mai bine "faptele" religioase (Durkheim era considerat de Lévi-Strauss adept al cercetării de teren, alături de nepotul său M.Mauss, care rămân şi marii fenomenologi ai sociologiei franceze la începutul ei). La cea de a treia ediţie a lucrării sale din anul 1963 (să nu uităm că *„Omul şi sacrul"* apărea când autorul avea 26 de ani), Caillois mărturisea că o parte a lucrării poartă semnele unei naivităţi şi supraintenţionalităţi de a rezolva mecanismele complexe ale existenţei colective, peste care se manifestă şi dorinţa de a reconsidera şi resuscita din uitare un "sacru activ" de necontestat, "imperios şi devorant". Între tonul patetic al confesiunii şi deontologia ştiinţifică, afirmată în acelaşi text, este, totuşi, o punte destul de şubredă (Caillois 1997:9-10).Ceva legat de "şcoală", de programatic rezultă din mărturisirea citată. Intenţia sociologizantă, "obiectivă", pare a se desprinde de aici, dar şi dintr-o altă mărturisire ce apare în cuvântul înainte al primei ediţii a cărţii, referitoare la subiectivismul şi psihologismul reputatului Rudolf Otto şi la cartea sa, "*Das Helige*" (1917), de la care preia câteva categorii terminologice fără a le folosi însă în demonstraţie şi fără a le acorda importanţă (este vorba de *fascinans*, *tremendum*, *ganz Andere* etc).

Pe bună dreptate, unii sociologi contemporani îşi pun întrebări, pornind de la opera lui Caillois, cu privire la importanţa haosului primordial mitic în cuprinsul sărbătorii, considerând că doar mitul lui "dincolo" pare a fi necesar sărbătorii şi mai puţin renaşterea haosului. "On ne peut en effet manquer de poser un dilemme à celui qui y voit l'espace, même de la fête: ou bien, cette résurrection n'est que la projection fantastique d'une expérience intense d'efferrescence sociale , au bien elle est à la base de l'exaltation collective" (Isambert 1982:131).

În ceea ce priveşte "suportul mit" al sărbătorii, se poate pune la îndoială preeminenţa lui, având în vedere că Durkheim demonstrase deja în *Formele elementare* că orice reprezentare religioasă sau orice altă expresie, în principiu sacră, poate juca acelaşi rol. La fel, haosul primitiv ca ferment cosmogonic total nu are sens aici. Concluzia ar fi că refacerea cosmogonică, ca schemă operatoare pentru toate sărbătorile, ţine de domeniul arbitrarului şi de forţarea interpretării (Isambert 1982:132).

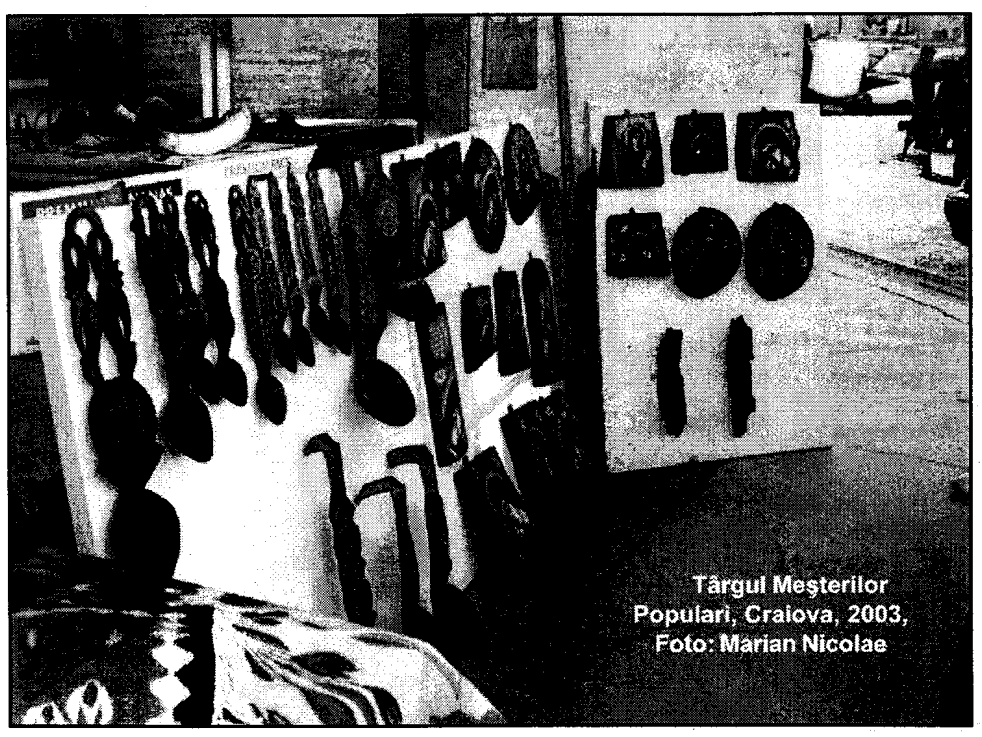
Nu cred că Mircea Eliade şi-a propus să elaboreze, nici programatic, nici altfel, o teorie a sărbătorii, aşa cum făcuse Caillois.

Pentru el sărbătoarea este un fapt, totodată şi un concept esenţial, atunci când gândeşte şi despre relaţiile sacru /profan, mit / rit, magie / religie etc.

Dacă doreşti să decelezi concepţia savantului cu privire la ceremonie şi sărbătoare trebuie să-i percepi întregul sistem fenomenologic şi hermeneutic al operei. Poate doar în *Sacru şi profan*, în *Tratatul de istorie a religiilor* şi în *Naşteri mistice* simte nevoia de a fi oarecum teoretic, chiar dacă, până la urmă, cartea de căpătâi în formularea unei teorii a sărbătorii pare a fi una pe cât de fenomenologică, pe atât de hermeneutică. Ne referim la *Mitul eternei reîntoarceri*. Sărbătoarea, conchide Eliade, trebuie interpretată în complementaritate cu alte categorii, căci ceea ce "ne interesează, nu este morfologia sărbătorii, ci structura Timpului sacru actualizat prin sărbători". *Festum*-ul este o spaţio-temporalitate pe care apar şi se mişcă reprezentări diverse ale sacrului, fundamentate mitologic. *Illo tempore* şi spaţiul-centru al mitului cosmogonic augmentează şi consfinţesc rolul sărbătorii şi al ceremoniei, căci "oricât de complexă ar fi o sărbătoare religioasă, ea reproduce întotdeauna un eveniment sacru care a avut loc *ab origine* şi care este redus în prezent în chip ritual" (Eliade 1995b:78).

Tempus sacer ar deveni astfel "un şir de eternităţi", o veşnică reîntoarcere la prezentul mitic, "scenarizat" prin rituri, deci unul reversibil şi recuperabil, iar toposul corespondent ar rămâne cel care păstrează amintirea faptului primordial, devenind suportul revivificării şi al hierofaniei la care se accede mai ales prin sacrificiu. Sărbătoarea, prin caracterul integrator şi cu şansa ei de "obiectivare", face posibilă întâlnirea cu dimensiunea mitică şi sacră a vieţii când omul colectiv simte nevoia transcenderii şi vrea să trăiască *ganz Andere* şi să fie alături de zei. Aceste cuprinderi teoretice sunt aplicate exemplar atunci când sunt studiate sărbătorile Anului Nou şi regenerarea timpului[2]. În lumea arhaică, ele sunt refaceri dramatice ale cosmogoniei, care cuprind, printre altele, reluarea luptei cosmogonice, precum şi orgii şi alte elemente extatice. Ori, toate acestea reflectă "dramatic" trecerea mitică de la Haos la Cosmogonie. Chestiunea, cum am văzut deja, suscitase interesul unor Durkheim, Mauss, Hubert, Caillois, dar autorul *Mitului eternei reîntoarceri* îşi demonstrează exemplar afirmaţiile, abordând, în primul rând fenomenologic, ceremonialul Noului An babilonian, Akitu, şi Sărbătoarea sorţilor din cadrul aceluiaşi ceremonial, care, deşi avea date diferite (echinoxul de primăvară, luna nisan echinoxul de toamnă) se constituie ca un *pattern* al sărbătorii şi al sentimentului festivului în lumile arhaice. Cadrul istoric al sărbătorii este denotat de fundalul unei vechi civilizaţii şi de preceptele mitologice ale descendenţei divine a suveranului care era răspunzător de îndeplinirea şi respectarea cultului privind ritmurile naturii şi chiar a bunăstării comunităţilor. Actele ceremoniale akitu se întindeau pe perioada a douăsprezece zile, timp în care se recita solemn poemul creaţiei, *Enuma elis*, în spaţiul sacru al templului lui Marduk (Eliade 1991: 48). Se reprezenta astfel lupta cosmică dintre Marduk şi Tiamat, monstrul marin, simbol al Haosului. Mitul mai spune că, după confruntare, zeul va ordona cosmosul din trupul monstrului şi-l va crea şi pe om. Sărbătoarea beneficiază de o naraţie mitică închegată, materializată prin jocul dramatic a două grupe de figuranţi. Această recreare cosmogonică este urmată de Sărbătoarea sorţilor care avea proprietăţi predictive cu privire la fiecare din cele 12 luni ale anului. Ciclul sărbătorii continua cu ritualurile coborârii lui Marduk în Infern (asociate cu o stare de tristeţe şi de post pentru toată societatea de expresie carnavalească), urmate de revenirea obligatorie a optimismului, înlăturarea relelor şi păcatelor prin intermediul sacrificiului ţapului ca ispăşitor. În sfârşit, Akitu se încheia printr-o hierogamie şi o hierodulă în camera zeiţei şi prin orgia colectivă.

Mircea Eliade nu insistă întâmplător asupra morfologiei sărbătorii, ci tocmai pentru a putea trage concluzii pertinente cu privire la mixtura sărbătorească, la caracterul ei eterogen (actanţial), şi la condiţia lui *homo religiosus* în culturile arhaice. Akitu cuprinde câteva paliere pe care le putem sintetiza sub următoarea schemă: adunare-transgresiune-recreare, schemă care, obligatoriu trebuie complinită de suportul mitic, de cel dramatic, dar şi de manifestarea psihică şi faptică a extazului.



Târgul Meşterilor Populari, Craiova, 2003, Foto: Marian Nicolae

Un sociolog francez contemporan considera că în această schemă sărbătoarea nu-şi găseşte totuşi necesitatea, precizând însă că este vorba de un anumit tip de sărbători, dar fără să denoteze exact, şi asta pentru că, într-adevăr, dacă vorbim despre carnaval sau de o altă sărbătoare laică, politică, triada de mai sus nu funcţionează, dar atunci când este vorba de celebrările primitive şi de toate manifestările care le înconjoară, grila epistemologică de mai sus pare a fi corectă.

Revenind la homo religiosus, aşa cum ni se arată din *Mitul eternei reîntoarceri,* din *Sacru şi profan,* din *Naşteri mistice* etc, el receptează relaţia cu divinitatea altfel decât modernul. Are şansa, până la urmă, de a "participa" la înfruntarea cosmogonică, crede în ea, pentru că de abolirea haosului depinde viaţa şi bunăstarea, dar şi echilibrul comunicării cu zeii. Percepţia simbolică asupra lumii îl apropie mai repede de *sanctum*-ul pe care îl identifică tot prin intermediul simbolului. Dorinţa periodică de a trăi în *illo tempore* este motivată de necesitatea de a fi contemporan cu divinităţile, pentru că, printre altele, această "convieţuire" este şi benefică, timpul originilor fiind unul total, perfect, un model. Trăind într-o permanentă reîntoarcere la mitul consacrator şi cu nostalgia Timpului de aur, limitat în gesturi şi comportamente, "Omul religios al societăţilor primitive nu refuză nicidecum să-şi asume responsabilitatea unei existenţe autentice. Dimpotrivă, (...), el îşi asumă responsabilităţi enorme, cum ar fi, de pildă, participarea la crearea cosmosului, la crearea propriei lumi, asigurarea vieţii plantelor şi animalelor şi altele" (Eliade 1995b:82). El nu mai este *„kreaturgefühl"*, ca la Rudolf Otto, iraţional în toate trăirile sale numinoase, ci plasat într-o transconştienţă care face posibilă medierea cu divinul. Ori această transconştientizare fundamentală îmbracă forma hierofaniei.

Propensiunea către orgiastic a omului arhaic, dar nu oricum şi nu oricând, ci numai după ce a participat "trup şi suflet" la recrearea cosmosului, ţine tot de sensul religios al imitării gestului divin. Excesul alimentar şi sexual, beţia rituală au, ca şi la Caillois, funcţii precise în cadrul sacrului. Orgia pune în mişcare energii ascunse, fecundează şi resuscitează amorţitul, face să treacă momentele de criză şi descătuşează.

Dar teoria lui Eliade nu poate fi ruptă nici ea de contextul general al "producerii" sacrului. Savantul simte nevoia unor depăşiri care reduceau sacrul şi religia în general la circumscrieri sociale şi psihice şi propune fundamentarea lui prin hierofanie. Primul tip de hierofanii primitive are la bază natura, dar "cu totul alta", chiar în sensul preconizat de R. Otto, incluzând misterul unei astfel de transcenderi. Cu ajutorul unui context cultural semnificativ, "obiectele" naturii pot deveni hierofanii. Printr-o explicaţie exemplară, Martin Velasco preciza că hierofania care transcendentalizează profanul lumii mundane are funcţie revelatoare pentru că face prezentă la nivel mundan realitatea aparţinând unui statut ontologic cu totul diferit, realitate ce poate fi definită cu termenul de Mister (Velasco 1997:89, 90-95).

NOTE:

1.Teoria lui Durkheim asupra sărbătorii se regăseşte în special în lucrarea citată deja ,dar şi în altele ; vezi în acest sens Tarot 2001: 619-622.

2.Vezi în special Eliade 1991; Eliade 1995 a.

BIBLIOGRAFIE:

Caillois, Roger 1997.*Omul şi sacrul*, Bucureşti, Nemira.

Codoban, Aurel 1998. *Sacru şi ontofanie*, Iaşi, Polirom.

Durkheim, Emile 1995. *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Polirom.

Eliade, Mircea 1991. *Mitul eternei reîntoarceri* în *Eseuri*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.

-1995 a. *Naşteri mistice*, Bucureşti, Humanitas.

-1995 b. *Sacrul si profanul*, Bucureşti, Humanitas.

Isambert, F. A. 1982. *Le sens du sacré*, Paris.

Meslin, Michel1993. *Ştiinţa religiilor*, Bucureşti, Humanitas.

Peters, Francis E. 1997.*Termenii filozofiei greceşti*, Bucureşti, Humanitas.

Ries, Julien 2000. *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Iaşi, Polirom.

Tarot, Camille 2001. *De la Durkheim la Mauss: inventarea simbolicului*, Timişoara, Amarcord.

Velasco, J. Martin 1997.*Introducere în fenomenologia religiei*, Iaşi, Polirom.

Studia

Scurtă introducere în teoria şi practica

Nicolae PANEA

Prezentarea istoriei ritului, acest construct socio-cultural universal, pare, dacă nu cea mai uşoară, cea mai comodă realizare pentru un etnolog, căci studierea riturilor reprezintă una dintre cele mai rodnice şi cele mai prestigioase direcţii de cercetare în etnologie. Nimic mai neadevărat! Cultural, noţiunea de rit a generat halouri şi siaje conceptuale atât de diverse, aplicări contextuale, uneori paradoxale, încât a devenit o moştenire râvnită şi disputată cu asiduitate de etnologi, antropologi, istorici ai religiei, literaţi. Fiecare generaţie de savanţi ai acestor domenii ale cunoaşterii a repus în discuţie sensurile noţiunii ca un Midas fascinat de strălucirea aurului. Şi, chiar dacă prezentul tinde să-i demonetizeze sensurile, atomizându-i existenţa, ritul continuă să domine socialul prin eficienţa sa simbolică.

Pomană de Sf. Ion, Ciupercenii Noi 2003; Foto: Marian Nicolae

Teoria ritualului în cadrul unor ideologii ale echilibrului social

Ritul formează cu mitul un cuplaj teoretic inestricabil, ce a dominat gândirea, descrierea, interpretarea religiosului şi, totodată, etnologia clasică. În raport cu evoluţia discursului etnologic, sub presiunea curentelor ideologice, s-au schimbat doar poziţiile celor două noţiuni şi, automat, caracterul lor de determinat-determinant.

Pentru evoluţionism şi difuzionism, ideologii cu un accentuat grad speculativ, mitul, ca formă incipientă şi ilogică a unei societăţi primitive de a explica natura, este cel care a generat ritul. Conform acestor curente istoriciste, practicile rituale îşi au originea fie într-un eveniment, fie într-o credinţă, cuprinse în corpul narativ al mitului. Exemplul cel mai concludent, după noi, ni-l oferă J. G. Frazer în *Creanga de aur* (1880-1935), plecând de la explicarea mitului de la Nemi. Stranietatea întâmplărilor povestite; acea tradiţie legată de existenţa sanctuarului închinat Dianei, conform căreia oricine poate deveni preot al zeiţei, ucigându-l pe cel în exerciţiu, este amplificată de un ritual a cărui înscenare presupune culegerea crengii de aur dintr-un copac sacru, numirea celui care îndeplineşte această condiţie drept rege al pădurii şi sacrificarea rituală a preotului existent. Explicarea acestui ritual se realizează prin metoda comparativă, Frazer raportându-se la credinţe şi mituri aparţinând unor culturi diverse: arborele sacru, regele preot, regicidul, tabu-ul, cultul fertilităţii, ţapul ispăşitor. Concluzia lui Frazer devine una dintre propoziţiile teoretice principale ale evoluţionismului: supravieţuirea izolată a unor fapte de cultură arhaică.

Deşi diferit ca fundament ideologic, respingând tocmai caracterul speculativ al curentelor de gândire anterioare, funcţionalismul nu schimbă nimic în cadrul raportului mit-rit, ci doar nuanţează înţelesul acestuia, subordonând ideii de funcţie însăşi existenţa faptului social. Performarea mitului îşi găseşte explicaţia în funcţia de garant al stabilităţii societăţii pe care acesta o îndeplineşte. Să nu uităm că atât evoluţionismul şi difuzionismul, cât şi funcţionalismul sunt ideologii ale echilibrului social! Conform teoriei lui B. Malinowski (Malinovski 1963:353-396), mitul transmite prin înscenarea sa rituală, generaţie de generaţie, norme şi valori imuabile.

Şcoala sociologică franceză, prin M. Mauss, H. Hubert şi R. Hertz, inversează raportul mit-rit, considerând ritualul ca generând anumite reprezentări mitice. Baza teoretică a acestei inversiuni trebuie căutată în afirmaţia lui E. Durkheim, conform căreia socialul primează asupra intelectului. Câştigul unui astfel de demers ţine, mai curând, de minuţiozitatea inciziei ce are loc în urma unui evident proces de restrângere a câmpului de investigare. Acest salt metodologic a permis identificarea şi clasificarea unor problematici până atunci confuze. Analizarea unor mari categorii de practici rituale (darul, sacrificiul, magia, ritualul funerar) a condus la spargerea acestei unităţi mit-rit, astfel încât sunt create premisele interne care vor permite structuralismului să analizeze ritul în sine. Înainte de revoluţia teoretică produsă de structuralism, nu trebuie să uităm încercarea lui van Gennep, care, sub sintagma *rites de passage*, realizează o primă sinteză terminologică a acestui tip de act social fundamental care este ritul. De asemenea, este momentul să punctăm faptul că toată această avalanşă de teorii conturează o posibilă definire a ritului, că tocmai interşanjabilitatea poziţiilor din cadrul raportului categorial mit-rit contribuie la definirea ritului ca act social reflectant, alcătuit dintr-o succesiune de evenimente. Mai precis, antropologiile de până acum demonstrează că ritul este înţeles fie ca o categorie distinctă de evenimente, fie ca un aspect imuabil al oricărei acţiuni.

Teoriile structuraliste şi post-structuraliste provoacă prima schimbare majoră de perspectivă. Subordonând atât mitul, cât şi ritul unui tip de gândire *sălbatică,* nu a *sălbaticilor*, devenind astfel, conform opiniei lui Cl. Lévi-Strauss, o formă intrinsecă de comunicare, alături de organizarea socială, sistemul de rudenie şi mitologia, căci societatea însăşi este un sistem de comunicare sau, mai precis, un ansamblu de sisteme de comunicare. Motorul care perpetuează existenţa socială ca anjambamente de sisteme comunicaţionale este schimbul. Sunt distilate în acest punct de vedere teorii extrase, dar şi poziţii critice privind operele lui Saussure (structuralismul lingvistic), Rousseau (contractul social), Levy-Bruhl (gândirea primitivă), Durkheim (primatul socialului asupra intelectului).

Într-un astfel de context, ritualul aparţine, ca şi mitul, acelor producţii culturale atemporale, singurele capabile să fie transformate în generalizări universalizante. Lumea reală este redusă de Strauss la o serie de izomorfisme şi opoziţii binare. Atât mitul, cât şi ritul sunt abordate în sine. Mitul, un bricolaj speculativ, este aşezat într-o serie comunicaţională alături de creaţia artistică şi ştiinţă, în timp ce ritul este relaţionat cu jocul (Lévi-Strauss 1990:46-49). Concluzia lui Strauss este importantă prin aceea că relevă mecanismul logic al ritualului. "Tout jeu se définit par l'ensemble de ses règles, qui rendent possible un nombre pratiquement illimité de parties; mais le rite qui se joue aussi, ressemble plutôt à une partie privilégiée, retenue entre tous les possibles parce qu'elle seule résulte dans un certain type d'équilibre entre les deux camps (...) les rites et les mythes, à la manière du bricolage (...) décomposent et recomposent des ensembles événementiels (sur le plan psychique, socio-historique ou technique) et s'en servent comme autant de pièces indestructibles, en vue d'arrangements structuraux tenant alternativement lieu de fins et de moyens."

Teoriile post-structuraliste, chiar dacă se intersectează, în marea lor majoritate, în aceeaşi abordare comunicaţională a ritului, se deosebesc de cadrul conceptual anterior prin aceea că emerg şi reflectă o altă viziune a societăţii. Toate ideologiile anterioare, de la evoluţionism la structuralism, au descris cadrul social ca un sistem în echilibru. În contextul luptei anticoloniale a anilor '60 ai secolului trecut, antropologia socială şi culturală post-structuralistă construieşte un discurs axat din ce în ce mai pronunţat pe ideile de conflict şi dezechilibru. Noile strategii de reprezentare încearcă să evite universalizarea sau ontologizarea unor situaţii istorice particulare prin surprinderea multitudinii de conexiuni ale practicilor culturale în variabilitatea lor. Noul cadru metatextual pare a contura o sociologie a produsului cultural, ce are la bază strategii dinamice. Un astfel de cadru teoretic se insinuează ca o contestare a structuralismului, dar şi ca un posibil răspuns la criza de reprezentare generată de marxism şi fenomenologie.

Pierre Bourdieu deschide prin studiile sale de etnologie a Kabiliei, urmate de schiţarea unei teorii a practicii, o lungă discuţie, preluată într-un plan mai general de Rorty şi Foucault, asupra raporturilor dintre cultură şi putere, dar, mai ales,

Pomană de Sf. Ion, Ciupercenii Noi 2003; Foto: Marian Nicolae

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ritului

asupra formelor de reprezentare. Bourdieu consideră că este neproductiv şi deformant să reduci cunoaşterea la arhitectura socială (poziţii, statut, ierarhii, relaţii) sau la sistemul de interese, drept pentru care el propune un demers strategic cu ajutorul căruia să se identifice toate aceste variabile în cadrul unor presiuni complexe pe care el le numeşte *habitus* sau dispoziţie cultivată. Câteva citate extrase din *Esquisse d'une théorie de la pratique* evidenţiază importanţa ritualului în cadrul acestei gândiri strategice, dar, mai ales, capacitatea acestuia de a deveni instrument de putere şi de a modela o putere, pe care el o numeşte culturală, şi care se manifestă negând scopurile politice imediate, dar acumulând fie capital simbolic, fie o poziţie structurală dominantă: " Bien que toute affaire d'honneur, considérée du dehors et comme fait accompli, c'est-à-dire du point de vue de l'observateur étranger, se présente comme une séquence réglée et rigoureusement nécessaire d'actes obligés et qu'elle puisse donc être décrite comme un rituel, il reste que chacun de ses moments, dont la nécessité se dévoile post-festum, est, objectivement, *le résultat d'un choix* et *l'expression d'une stratégie*. Ce que l'on appelle le sentiment de l'honneur n'est autre chose que *la disposition cultivée*, l'habitus, qui permet à chaque agent d'engendrer, à partir d'un petit nombre de *principes implicites* toutes les conduites (...) Cela vaut non seulement pour *l'observateur* mais aussi pour *les agents* qui trouvent dans *l'imprévisibilté relative des ripostes possibles* l'occasion de mettre en oeuvre leurs stratégies (...) le fin stratège peut faire d'un capital de provocations reçues ou des conflits suspendus, et de la *virtualité* de vengeance, de ripostes et de conflits, qu'il enferme, un instrument de pouvoir..." (Bourdieu 2000:43-44).

Sublinierile noastre au scopul de a identifica nucleele productive ale teoriei lui Bourdieu:

a) Dinamica unei societăţi rezidă în natura conflictuală a relaţiilor dintre membrii acelei societăţi. Conflictele pot fi reale sau virtuale.

b) Existenţa conflictuală a unei societăţi generează strategii de adaptare.

c) Strategiile înglobează elemente formalizate (dispoziţii cultivate) prin exercitarea tradiţiei (ritualuri) şi improvizaţii (comportamente non-ritualizate).

d) Strategiile de adaptare sunt, în acelaşi timp, şi strategii de reprezentare. Un membru al unei societăţi îşi construieşte o strategie, pe de o parte, ca produs al dispoziţiilor cultivate, iar, pe de altă parte, a imprevizibilităţii acţiunilor celorlalţi. Strategia lui descrie şi interpretează simultan tradiţia, pe care o vede nu ca un stoc cultural, ci, mai curând, ca pe un sistem de coduri.

e) Aceeaşi logică se poate aplica şi observatorului unei societăţi (etnolog, călător). Rezultatul observaţiei sale, descriere şi interpretare, la rândul ei, a societăţii, este rezultatul propriei strategii. Să mai adăugăm că această din urmă concluzie va influenţa esenţial antropologia post-modernă în încercarea ei de a rezolva criza reprezentării şi de a clarifica încâlcita succesiune de tradiţii, meta-tradiţii, reprezentări şi meta-reprezentări, care este, de fapt, istoria antropologiei clasice.

Teoria lui Bourdieu transformă statutul epistemic al ritualului din categorie ordonatoare în sub-categorie componentă a unei categorii supra-ordonatoare: strategia. Într-un astfel de context, ritul nu mai este înţeles nici sub aspectul său scenografic (act social ce perpetuează, prin reprezentare, norme), nici sub cel comunicaţional (reprezentare codificată a unei medieri esenţiale), ci sub cel al capacităţii de gestionare a existenţei umane, pornind de la nivelul emotiv până la cel proiectiv. Din această perspectivă gestională, ritualul poate fi definit ca efort de gestionare a prezentului (model al felului în care modelele sunt respectate), în timp ce strategia (înglobând virtualul) ar putea fi înţeleasă ca efort de gestionare atât a prezentului, cât şi a virtualităţilor, acel "joc cu timpul", cum îl numea Bourdieu, a cărui finalitate este de a transforma schimbul ritualizat în confruntare a strategiilor.

Teoria ritualului în cadrul unor ideologii ale dezechilibrului social

Urmările produse de teoria lui Bourdieu, completate de aportul sistemului filosofic foucauldian se vor simţi cu adevărat după anii '80 ai secolului trecut, când antropologii se vor confrunta cu o dublă criză de reprezentare: a ştiinţei şi a lor ca subiect al propriei scrieturi.

Foucault, începând cu lucrarea *Les mots et les choses* (1966) pune în discuţie problema reprezentării. După el, aceasta nu este legată de istoria ideilor filosofice, ci de un complex de contexte interrelaţionate, cum ar fi practicile sociale, politice, botanica, reforma penitenciarelor, a clinicilor, sexualitatea etc. El îşi reprezintă ideile filosofice drept practici sociale şi nu dezvoltări ocazionale ale unor filosofii particulare. Trei puncte centrale domină filosofia lui: ordinea, adevărul, subiectul. Oricare dintre ele conduce spre aceeaşi concluzie: ideologia (epistemologia) sunt concepte false atâta timp cât adevărul nu este studiat ca parte constitutivă a practicii sociale. Foucault sugerează că adevărul este într-o relaţie de circularitate cu sistemele de putere care îl produc, conservă, dar şi induce efecte de putere care, la rândul lor, îl extind. Urmările unei astfel de propoziţii se răsfrâng, înainte de toate, asupra statutului cercetătorului, căruia scriitura îi conferă nu numai puterea identităţii, ci şi pe aceea de a deveni subiectul propriei scrieturi.

Totodată, se constată că epistemologia este o practică socială particulară alături de multe altele, constatare care demonstrează că trebuie să acordăm mai multă atenţie felului în care, chiar dacă inevitabil, proiectăm moştenirea noastră culturală asupra celuilalt, astfel încât să nu generăm false universuri, false reprezentări şi, de aici, epistemologii induse.

Paralel cu aceste dislocări epistemice fiinţează o altă direcţie a antropologiei, numită, în general, dinamistă, concentrată în jurul a două nuclee: unul englez, al Şcolii de la Manchester şi al cercetătorilor de la Rhodes Livingston Institute (Max Gluckman, Edmund Leach, Victor Turner etc.) şi un altul francez (G.Ballandier, P.Mercier, R. Bastide, apoi cu o nuanţă marxistă mai pregnantă, C. Meillasoux şi J.Copans).

Ambele nuclee critică excesele structuralismului (a se vedea, in special, poziţia lui Leach faţă de Lévi-Strauss!), dar, în realitate, importanţa lor rezidă în faptul că provoacă o adevărată distanţare de antropologia clasică. Această distanţare se traduce printr-o nouă viziune asupra societăţii, care nu mai este un sistem echilibrat, închis şi coerent, descriptibil global, graţie omogenităţii lui, ci, din contră, este un sistem într-o permanentă schimbare, conflictual, dinamic. Noua viziune este total anti-durkheimiană.

Atât reprezentanţii Şcolii de la Manchester, cât şi etnologii sau sociologii francezi se confruntă cu un fenomen social amplu, decolonizarea, care le relevă rolul conflictului şi importanţa schimbării în dinamica socială şi care readuce în discuţie istoricitatea unor societăţi pe care teoriile anterioare le etichetaseră a-istorice. Deşi studiile celor două grupări "dinamiste" coboară spre anii '50 ai

Pomană de Sf. Ion, Ciupercenii Noi 2003; Foto: Marian Nicolae

secolului trecut, curentul este intitulat ca atare de G.Ballandier în 1974 (*Anthropologiques*): "...dynamique, car elle tient compte du mouvement interne de sociétés, des forces qui les constituent tout autant qu'elles les modifient, des pratiques sociales concurentes qui se réalisent sous le couvert des institutions et des organisations" (Ballandier 1985:256).

Conflictualitatea socială nu este în nici un fel simptomă a unei malignităţi sociale, a destructurării, ci chiar semn al restructurării. Sub marca acestei axiome, ritualul devine o pârghie socială prin care starea de conflictualitate se transformă într-o forţă de echilibrare a sistemului social, acel control instituţional prin intermediul căruia conflictul nu derapează. În acest sens, Gluckman analizează ritualurile de rebeliune la populaţia zulu din Africa de Sud (Gluckman 1963), Leach ritualurile de integrare politică în Birmania (Leach 1954), amândouă forme ale ritualurilor de instaurare ale puterii regale, iar Ballandier analizează ritualurile de inversiune la mai multe populaţii din jurul marilor lacuri africane, tot ca formă de instaurare a regalităţii (Ballandier 1985:1-2).

La aceste două nuclee se adaugă o întreagă generaţie americană: Mary Douglas, Clifford Geertz, Ray Rappaport, S.J.Tambiah. Toate aceste grupări savante au în comun aceeaşi viziune asupra ritualului ca act de comunicare, subiacent conţinutului simbolic al funcţiilor sociale în contextul unei societăţi fundamental conflictuale. Importanţa pe care ei o acordă ritului este majoră. Ballandier, Goffman şi Douglas îl consideră o omniprezenţă. Ballandier îl asociază rolului pe care fiecare individ îl îndeplineşte pe scena socială, căci, după el, regimul social permanent este scena, teatrul, drama: "Dincolo de toate formele de ordonare a societăţii şi de modalităţile de organizare a puterii este prezentă, guvernând întotdeauna scena secundă, *teatrocraţia*. Ea reglementează viaţa cotidiană a oamenilor ce trăiesc în colectivitate, având funcţia de regim permanent care se impune regimurilor politice de natură diversă, revocabilă şi succesivă" (Ballandier 2000:15).

Goffman coboară până la ritualizarea celor mai mici gesturi pe care omul le face în prezenţa unei alte persoane (*face-to-face behavior*), un comportament pe care el îl numeşte *interaction ritual*: "It is that class of events which occurs during co-presence and by virtue of co-presence." (Goffman 1982:1).

De aceea, poate mai mult decât oricând şi oriunde, întâlnim în cadrul scrierilor acestor antropologi cele mai clare definiţii ale ritului. Leach, Ballandier, Douglas, Geertz, Turner formează, după noi, pentagonul teoretic cel mai elocvent al perioadei. Prin operele lui Leach şi Ballandier, după cum am văzut, societatea este imaginată ca un câmp conflictual, ca un sistem într-o continuă schimbare, ritualul devenind în acest context teoretic instrument de canalizare a conflictului.

Moştenitor direct al principiilor Şcolii de la Manchester, Victor Turner defineşte ritualul drept "formal behavior for occasion not given over to technological routine, having references to beliefs in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual."(Turner 1967:19). Ca şi pentru Leach şi pentru Turner riturile sunt vectori de stocare (stockage), având rolul de a transmite informaţia. Această stocare se face tocmai la nivelul simbolurilor care au acea capacitate de a incorpora şi de a transmite maximum de informaţie. Ele acţionează ca nişte baterii ale mecanismului ritual. Tot în contextul analizării culturii Ndembu, doi ani mai târziu, Turner completa afirmând că "... la décision d'accomplir un rituel était liée à une crise dans la vie sociale des villages" (Turner 1990:19). Aceste crize, forme de liminalitate, conduc la coagularea unei adevărate anti-structuri sociale pe care Turner o numeşte *communitas* şi în cadrul căreia ierarhia socială este minată de relaţii colaterale care tensionează societatea.

(continuare în pagina 14)

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Studia

Scurtă introducere în teoria şi practica ritului

(urmare din pagina 13)

Cea mai covârşitoare definiţie a ritualului ne-o oferă Mary Douglas, care susţine, nici mai mult, nici mai puţin, că ritualul este o a doua natură a omului: "As a social animal, man is the ritual animal.(...) Social rituals create a reality which would be nothing without them. It is not too much to say that ritual is more to society than words are to thought. For is very possible to know something and then find words for it. But is impossible to have social relations without symbolic acts." (Douglas 2001:63).

Clifford Geertz relaţionează ritualul cu arta spectacolului teatral, relaţie pe care, de altfel, o vor aplica ulterior şi Turner în *From Ritual to Theatre* (1982), *On the Edge of the Bush* (1986) sau Schechner în *Between Theatre an Anthropology* (1985), realizând o antropologie interpretativă. El continuă să-l studieze pe Celălalt prin intermediul mediatizării textuale. Celălalt este descris altfel doar pentru că cel care descrie este înarmat cu alte concepţii despre text, discurs, autor etc. Într-o lucrare ulterioară, chiar şi scriitura antropologică devine o scenă. (*Anthropology and the Scene of Writing*, in *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988)

Actul succesiunii regale în Bali (Geertz 1980) este descris ca o piesă de teatru: pompă şi ceremonie, un act cultural. Ierarhia foarte strictă, bolnavă (regele este tratat ca un zeu) şi care implică unele aspecte de o brutalitate extremă, nu îşi găseşte explicaţia nici în economic nici în dominaţia militară, ci în ideile culturale despre puterea legitimă, idei manifestate, întărite prin performare rituală. Geertz vede ritualul ca pe un model dublu etajat: ritualul *model de ce* se confundă cu ritualul ecumenic şi *model pentru*, sintagmă ce califică ritualul ca instrument de interpretare culturală în care se întrepătrund aspecte logico-semnificative, inerente culturii, şi aspecte cauzalo-funcţionale, proprii structurii sociale. Disjuncţia celor două conduce la falimentul oricărei analize sociale, faliment pe care Geertz îl reproşează, de altfel, funcţionaliştilor (Geertz 1998:165-166). Nici conjuncţia celor două aspecte nu este întotdeauna o reuşită, căci analiza antropologului american asupra regalităţii balineze (1980) se face cu totul în afara coordonatelor istorice, nu ţine cont de transformările ce intervin în această societate de-a lungul secolului al XIX-lea şi nici de posibilele urmări ale intruziunii olandeze (Hann 2000:157).

Teoria ritualului si antropologia post-modernă

Multiplele deficienţe de reprezentare ale antropologiei post-funcţionaliste şi post-structuraliste, criza epistemologiei occidentale (Rorty şi Foucault) ce intervin în anii '80 ai secolului trecut devin cauza majoră a irumperii antropologiei post-moderniste (Clifford, Boon, Webster, Rabinow, Crapanzano, Jameson, Siegel, J.P Dumont etc.). Într-o oarecare măsură, scrierile acestora emerg din antropologia interpretativă a lui Geertz, dar, mai ales, din filosofia lui Foucault şi din felul în care acesta rezolvă problemele teoretice de reprezentare. Ele sunt hibridizări între critica literară deconstructivistă, politologie şi antropologia clasică.

Criza reprezentării induce o criză de autoritate. Antropologia deceniului nouă încearcă să edifice un nou tip de autoritate care să ţină cont de faptul că ancheta de teren este un concept din ce în ce mai non-operant, nu pentru că spaţiile exotice ar fi dispărut, ci pentru că "it is an unanthropological sort of thing to do" (Geertz 1988:1). Autoritatea textului antropologic produs în urma dialogului dintre informator şi savant este înlocuită cu autoritatea antropologului ce produce texte, urmare a dialogului dintre scrieri; o eteroglosă sau, cum o numeşte James Clifford o antropologie polifonică (Clifford 1993:35-72).

După moartea lui Mauss, antropologul a devenit o fiinţă nefericită, iar antropologia o ştiinţă care se implică atât de mult în crizele lumii moderne, încât trăieşte ea însăşi o criză de autoritate, alimentată de tirania relativismului. Într-un alt context textual, noi

Pomană de Sf. Ion, Ciupercenii Noi 2003; Foto: Marian Nicolae

înşine ne întrebam: "În ce măsură putem fi siguri că ceea ce se întâmplă în jurul nostru poate fi descris? În ce măsură putem fi siguri că ceea ce descriem nu este pură ficţiune? În ce măsură a descrie se poate detaşa de a stăpâni?"(Panea 2001:73). Întrebări retorice, iar statutul antropologiei, la început de mileniu, o dovedeşte. Ritualul nu face excepţie. Antropologia post-modernă provoacă o relativizare generală a instanţelor rituale.

1. *Relativizarea producerii. Subiectul descriptor.* Ritualul nu este o realitate socială, ci una textuală, căci scriitura însăşi este lumea. Nu-l numim pe antropolog autor, căci el însuşi devine subiect al propriei antropologii care este un palimpsest. Acel participant *observer* al antropologiei coloniale, care descria o realitate socială, sigur că ceea ce descrie este real, este înlocuit cu un participant implicat în sudarea unor structuri narative, ierarhizate, care traduc, întâlnesc şi recontextualizează alte structuri narative. Cum spuneam anterior, dialogul lui nu se mai desfăşoară cu informatori reprezentativi, ci cu texte şi contexte multiple.

2. *Relativizarea receptării. Subiectul receptor.* Nu-l numim lector, căci autorul însuşi ca subiect descriptor se poate transpoziţiona în subiect receptor. Receptarea clasică în antropologie distingea două etape:

a) *Receptarea directă sau receptarea prin participarea neutră.* Definim, în felul acesta, dialogul clasic savant-informator în urma căruia informaţia primului este explicată şi validată de aserţiunile celui de-al doilea.

b) *Receptarea indirectă sau lectura unui text antropologic.* Explicaţia textuală este suficientă.

Ambele sugerează o autoritate a textului.

Receptarea post-modernă este, în fapt, o înglobare a acestor etape şi o complicare a lor sub presiunea relativizării contextului ritual ca formă de comunicare multiplă. Se stabilesc receptări diverse sau, aşa cum susţine Pascal Lardellier, "un creuzet de comunicări" (Lardellier 2003:110) şi pe care le cuprindem în sintagma receptare polifonică.

O receptare polifonică este, înainte de toate, o receptare extrem de eterogenă ca natură (textuală, textual-literară, dar şi video-textuală, gestuală, gestual-accidentală sau gestual scenografică). Din punct de vedere compoziţional, poate fi dezmembrată într-o receptare indirectă de tip clasic, o receptare prin construirea contextului (ritualul susţinerii unei teze universitare, al participării la un meeting politic, la un festival), o receptare anticipativă (pregătirile, repetiţiile), o receptare a ceea ce Goffman numea *small behavior*[1] sau ocazională, o receptare supraetajată (participarea ca spectator la un meci de fotbal, acţiune ritualizată, urmată de vizionarea înregistrării aceluiaşi spectacol fotbalistic), o receptare încrucişată (participarea directă la un eveniment, lectura ulterioară a descrierii evenimentului iniţial, vizionarea evenimentului respectiv).

Toate aceste tipuri de receptări sugerează o autoritate a subiectului descriptor, care face din orice scriitură antropologică o alegorie (J.Clifford). Să ne gândim la asasinarea lui Kennedy; un ritual politic transformat într-un ritual de inversiune; instaurare a puterii, dar şi comemorare: scena investirii noului preşedinte în avionul prezidenţial alături de sicriul învelit în steagul american, scenă girată de soţia defunctului preşedinte. Orice încercare de redare a acestei realităţi devine o naraţiune alegorică, atât formal (modul de construire a textului), cât şi în conţinut (se vorbeşte inevitabil despre o cultură, despre istoria ei, amalgamând argumente şi emoţii, date certe şi impresii). Funcţia unei astfel de scriituri este generată de proteismul şi generativismul ei, în sensul că orice poveste tinde să provoace în mintea celui care o ascultă sau o citeşte o altă poveste care reproduce sau înlocuieşte povestea precedentă.

3. *Relativizarea contextuală.* Am amintit până acum mai multe feluri de rituri fără a face, însă, o clasificare. Este practic imposibil în condiţiile post-modernităţii. Antropologia clasică ne-a obişnuit cu o ritologie religios-instituţională, practicată de bisericile religiilor revelate, şi cu una populară unde întâlnim, în general, un grup de rituri sezoniere privind ciclicitatea naturii, un alt grup ce reflectă ciclicitatea existenţei umane, rituri de întemeiere etc. Van Gennep impune o încercare de sinteză prin ceea ce el numeşte *rites de passage*. Antropologia post-modernă, plecând de la relaxarea criteriului formal ca esenţă organizatorică a ritualului, extinde contextul ritual până la atomizarea interacţionistă. Rezultatul este numit de Lardellier "regim ritual" (Lardellier 2003:76), un descrescendo formalist atotcuprinzător.

În raport de intensitatea formalizării lor, antropologul francez împarte riturile (Lardellier 2003:76) în:

a)rituri sociale şi comunitare;

b)rituri de interacţiune.

Este o tipologie pe care o prezentăm, chiar dacă nu subscriem întrutotul la ea.

Din prima categorie fac parte riturile religioase, "liturghiile politice" (C.Rivière), adica marile ceremonii ale statului, marile sărbători sociale ritualizate (spectacole de deschidere a unor competiţii mondiale), "liturghii profane" (C.Rivière), adica întruniri politice, festivaluri, ceremonii, "rituri de instituire" (P.Bourdieu) - susţineri de lucrări şi de abilităţi, acordări de decoraţii - , spectacolele ritualizate (decernarea premiilor Oscar, César, premierele) şi rituri sociale (cocktail-uri, alocuţiuni de întâmpinare şi despărţire etc).

În a doua categorie întâlnim rituri de interacţiune formală (interviuri de angajare, evaluări) şi rituri de interacţiune informală (situaţii interpersonale). Prezenţa acestora în cadrul regimului ritual este motivat de Lardellier prin aceea că, în pofida fulguralităţii lor, "caracterul lor spontan este modelat de coduri sociale şi culturale inconştiente."(Lardellier 2003:82).

Ritualul devine o a doua natură a omului, aşa cum îl aprecia, de altfel, Mary Douglas.

Putem conchide, concluzie care devine baza teoretică a aplicaţiei următoare, că ritualul ne apare ca un construct social şi cultural, care îndeplineşte simultan trei funcţii:

1.Canal de comunicare şi de mediere socială, ce legitimează identităţi prin intermediul unui decor tipic care semantizează spaţiul şi timpul şi prin intermediul unităţii sale minimale, simbolul, o baterie informaţională infatigabilă.

2.Instrument de normare, asigurând accesarea infinită a codurilor sociale şi culturale.

3.Instrument de gestiune simbolică a prezentului, dar şi a viitorului, asigurând reglarea şi reproducerea ordinii sociale.

NOTE:

1."And we need to see these events as a subject matter in their own right, analitically distinguished from neighboring areas, for example, social relationships, little social geoups, communications systems, and strategic intraction" (Goffman 1982:2).

BIBLIOGRAFIE:

Ballandier, G.1985. *Anthropo-logiques*, Paris, Livre de Poche.

- 2000. *Scena puterii*, Oradea, Aion.

Bourdieu, P.2000. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Edition du Seuil.

Clifford, J. 1993. *Sull'autorita etnografico, in I frutti puri impazziscono*, tr.it., Torino, Bolatti Boringheri.

Douglas, M. 2001. *Purity and Danger*, London, New York, Routledge.

Geertz, C. 1973/1998. *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, tr. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.

-1980. *Negara: the Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, New York.

- 1988. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.

Gluckman, M. 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, Cohen & West.

Goffman, E. 1982. *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*, Pantheon Books, New York.

Hann, C. 2000. *Social Anthropology*, Chicago, NTC Publishing Group.

Lardellier, P 2003. *Teoria legăturii ritualice. Antropologie şi comunicare*, Bucureşti, Tritonic.

Leach, E.1954. *Political Systems of Highland Burma*, London, Bell.

Lévi-Strauss, Claude 1990. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Malinowski, B. 1963. *Les Argonautes du Pacifique oocidental*, Paris, Gallimard.

Panea, N.2001. *Zeii de asfalt*, Bucureşti, Cartea Românească.

Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

- 1990. *Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, tr. fr. *Le Phénomene rituel. Structure et contre-structure*, Paris, P.U.F.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Perspective

Teoria contează. (Desconsiderând) discursul antitetic prin adoptarea unei poziții de confruntare (II)

Stephen REYNA,

Legături de rudenie

Antropologii sociali par să fi acordat o atenție "exclusivă" "legăturilor de rudenie" şi subiectelor "direct legate" de acest domeniu (Murdock 1951:466). Această pasiune pentru legăturile de rudenie avea o explicație logică. Evoluționiştii, mai ales Morgan (1870; 1877), descoperiseră că "sălbaticii" şi "barbarii" se organizau cel mai adesea în sisteme de consangvinitate şi înrudire prin alianță. Apoi, el, ca şi alți teoreticieni aparținând aceluiaşi curent, a avansat afirmații teoretice referitoare la aceste sisteme, afirmații la care antropologii sociali au avut de obiectat. Fortes credea că până în anii 1950 se strânseseră destule dovezi pentru a include "...în depozitul de curiozități istorice" astfel de idei învechite ale evoluționismului unilinear precum "...Controversa Matriarhală; teoriile pseudo-istorice şi pseudo-psihologice ale legăturilor de rudenie clasificatoare, incestul, descendența totemică şi aşa mai departe..." (Fortes 1957:158).

Forța argumentelor din aceste scrieri a fost faptul că eforturile de a confrunta anumite explicații unilineare despre legăturile de rudenie cu dovezile obținute a dus la denaturarea lor. Morgan, de exemplu, a susținut ideea unei succesiuni evoluționiste a familiei care începea cu "relații sexuale promiscue" (Morgan 1877:505). Oricât ar fi încercat, vechii antropologi nu au observat niciodată un astfel de caz. Confruntarea clasică a fost, probabil, cea dintre Henri Junod şi Radcliffe-Brown în legătură cu explicarea relației nepotului cu unchiul său matern la anumite popoare.

Junod, un misionar ajuns etnograf al populației *tonga* din Africa de Sud, a descoperit ceea ce credea a fi un aspect "foarte curios" al societății *tonga* (Junod 1962/1913:253). În general, în întreaga Africă tinerii îi tratează pe vârstnici cu respect. Curiozitatea era că, în cazul populației *tonga*, fiii surorilor mai tinere îi tratau pe unchii materni cu o foarte mare lipsă de respect. De exemplu, unui nepot care sosea când tocmai se terminase de pregătit mâncarea îi era îngăduit să o înfulece fără a lăsa nimic unchiului din partea mamei. Junod a explicat acest fapt prin prisma teoriei evoluționiste unilineare, afirmând că era o reminiscență a epocii matriarhale.

În *Fratele mamei în Africa de Sud* (1924), Radcliffe-Brown, pe punctul de a oferi propria sa explicație a acestei curiozități şi vorbind, în general, de construirea teoriilor, spunea că este "destul de uşor să inventezi ipoteze", dar e dificil când "încercăm să le verificăm" (Radcliffe-Brown 1965:21). El a utilizat termenul "a verifica" cu sensul lui "a valida", folosit de noi. Antropologul spunea că va confrunta ceea ce susține teoria lui Junod că *urma* să se întâmple cu observații, pentru a vedea dacă într-adevăr aşa *se întâmplă*. Apoi Radcliffe-Brown a trecut la a arăta că aspecte cruciale ale comportamentului fratelui mamei (FM) față de fiul surorii (FS) nu erau explicate de teoria supraviețuirii matriarhatului (Radcliffe-Brown 1965:24, 25). A subliniat faptul că, în mai multe societăți "matriarhale", FM are o autoritate considerabilă în cadrul neamului şi, de obicei, i se acordă respect. Dacă relația FM/FS este o rămăşiță a unui stadiu matriarhal mai vechi, asta înseamnă că FS ar trebui să aibă respect pentru FM. Însă nu face acest lucru, aşa cum s-a observat deja. Ceea ce imagina teoria că ar trebui să existe, respectul lui FS pentru FM, de fapt nu există. Astfel, teoria lui Junod apare denaturată când este confruntată cu aceste probe.

Radcliffe-Brown oferă apoi o explicație alternativă bazată pe un "principiu" al "echivalenței fraților" (Radcliffe-Brown 1965:29-30). Acest "principiu" era o generalizare despre cum sunt tratate anumite rude. Explicația lui poate fi prezentată pe scurt în felul următor:

1. Oamenii din cadrul societăților bazate pe familie îşi grupează rudele în categorii culturale cărora şi față de care le revin anumite tipuri de comportament.

2. Acest mod de clasificare se bazează pe analogii dintre rude şi familia nucleu şi rude mai îndepărtate.

Aceste concluzii ne conduc către următorul principiul al echivalenței fraților:

3. Frații părinților sunt incluşi în aceeaşi categorie cu părinții.

4. Prin urmare, un FM este tratat ca mama.

5. Mama este tratată într-un mod degajat, binevoitor şi indulgent.

6. Ca urmare, un FM ar trebui tratat în acelaşi mod.

Acum putem compara cele două teorii. Realitatea nu confirmă teoria lui Junod, dar o confirmă pe cea a lui Radcliffe-Brown. Confruntată cu probele aduse, teoria acestuia din urmă trece testul. Cea a lui Junod nu. Prin urmare, dată fiind această probă de validare, teoria lui Radcliffe-Brown este aproximativ mai adevărată decât cea a lui Junod. Să ne îndreptăm acum atenția spre economie.

Economie

Teoreticienii evoluționişti au insistat asupra ideii că economiile popoarelor "sălbatice" erau vrednice de milă. Vorbind despre nativii americani, Morgan a făcut legătură între slaba lor economie şi absența unei trăsături mentale care să permită unei "rase" să devină "civilizată", pentru că, spunea el, "Marea pasiune [pentru acumularea economică] a omului civilizat ... nu a apărut nicicând în mintea indianului. Fără îndoială acesta a fost motivul principal al rămânerii sale la stadiul de vânător, deoarece dorința de acumulare este una din manifestările cele mai timpurii ale minții progresiste. Este ... ceea ce a civilizat rasa noastră." (Morgan 1851:139). În esență, el spunea că "motivul principal" pentru care "sălbaticii" aveau o economie slabă era faptul că nu erau o rasă interesată de "acumulare". Spencer a legat această lipsă de "pasiune" de impulsivitatea lor. Dacă "rasele inferioare" erau "impulsive", aşa cum susținea Spencer, erau şi leneşe, pentru că, spunea el, referindu-se la un grup din India, ei "mai degrabă ar muri jumătate de foame decât să muncească..." (Spencer 1883,I:66). Acest ultragiu de a fi leneş a fost semnalat de birocrații coloniali interesați să-i facă pe băştinaşi să muncească pentru colonişti. De exemplu, administrația colonială a Rodeziei de Nord (Zambia de azi) se plângea că băştinaşii erau "nemaipomenit de leneşi..." (în Richards 1939:398).

Astfel de păreri erau premature deoarece, aşa cum spunea Malinowski, în privința economiei, "Nu există un alt aspect al vieții primitive despre care să avem mai puține cunoştințe şi pe care să-l înțelegem mai superficial" (Malinowski 1922:84). Cercetarea făcută de antropologia socială a modificat rapid situația. Scrierile lui Malinowski despre economia populației *trobriand* în *Argonauții* (1922) şi *Grădini de coral* (1935), cele ale lui Firth despre Tikopia în *Economia polineziană primitivă* 1939), şi cele ale lui Richards, în *Pământ, muncă şi alimentație* (1939), despre populația *bemba*, pe care administrația îi etichetase drept leneşi, au oferit relatări detaliate despre producția, distribuția şi consumul neindustrial. Acestea au oferit o primă bază de observare pentru a confrunta acuzațiile de lene emise de teoriile evoluționismului unilinear.

De exemplu, Malinowski a argumentat în *Argonauții* că un aspect al culturii Trobriand era credința că anumite obiecte denumite *vaygu'a* - în general brățări (*mwali*) şi coliere (*soulava*) - aveau o mare valoare şi, prin urmare, era dezirabil a le avea în posesie. El a dovedit mai apoi că o anumită practică, denumită *kula*, ce presupunea ca membrii populației *trobriand* să facă lungi călătorii pe ocean, în cursul cărora făceau schimb de astfel de podoabe, era modalitatea prin care aceştia îşi satisfăceau dorința de a acumula valori. De fapt, cea mai mare parte a textului din *Argonauții* poate fi privit ca o documentație despre munca asiduă a băştinaşilor (în construcția de canoe, în navigație etc.) pentru a-şi dobândi *vaygu'a*. După citirea acestei cărți, unii comentatori i-ar putea imputa populației *trobriand* credința în podoabe, dar nu ar putea să o învinovățească pentru etica muncii de a le obține. O critică tacită era faptul că băştinaşii munceau pentru ei, nu pentru colonişti. Să ne îndreptăm acum atenția asupra politicii.

Politică

Trebuie să analizăm politica atât în cadrul societăților care nu aveau un sistem de guvernare, ale "sălbaticilor", în termenii teoriei evoluționiste unilineare, cât şi în cadrul celor care aveau o anumită formă de guvernare mai centralizată, ale "barbarilor". Țineți mine însă: teoria evoluționistă unilineară putea legitima imperialismul dacă demonstra că guvernele "sălbatice" şi "barbare" erau incompetente, deoarece imperialiştii erau atunci îndreptățiți să intervină şi să preia puterea. Făcând comentarii despre un grup de *shoshoni*, un popor de indieni americani nomazi fără administrație centralizată, Herbert Spencer a împărtăşi unele păreri evoluționiste despre politica "sălbaticilor", când a făcut referire la indienii *digger*. El a spus că aceştia, "foarte puțin evoluați față de urangutan", împrăştiați prin munții din Sierra Nevada, adăpostindu-se în găuri şi hrănindu-se cu rădăcini şi larve, "duc o existență jalnică în stare naturală, în mizeria cea mai dezgustătoare", şi se deosebesc de celelalte triburi de *shoshoni* prin completa lipsă de organizare (Spencer 1883, II:248).

Iată şi relatarea unui călător danez, J.V.Helms, despre un regat barbar indonezian peste care a dat în anii 1880: "În timp ce eram în Bali a avut loc unul din acele sacrificii şocante. Rajahul din statul vecin murise...corpul său a fost ars cu mare fast, trei din concubinele sale sacrificându-se pe rug [...]. A fost o priveliştе ce nu avea să fie nicicând uitată de cei care i-au fost martori, şi care a adus în inimile lor un ciudat sentiment de mulțumire că aparțineau lumii civilizate...Datorită dominației britanice, *suttee*, acest spectacol scabros este eliminat în India...Asemenea realizări sunt recomandările prin care civilizația occidentală îşi confirmă dreptul de a cuceri şi civiliza rasele barbare...(în Geertz 1983: 37-39).

Fragmentul de mai sus arată cât de defăimătoare față de politica "sălbaticilor" sau a "barbarilor" era teoria evoluționistă unilineară. "Sălbaticii" lipsiți de guvern erau asemenea maimuțelor ce trăiau într-o anarhie "dezgustătoare". "Rasele barbare", la rândul lor, făceau lucruri "şocante" femeilor lor, ceea ce "confirma" "dreptul" "civilizației occidentale" de a le "cuceri".

Majoritatea antropologilor sociali au studiat popoarele **neorganizate în state** şi, într-o măsură mai mare sau mai mică, majoritatea au examinat problema anarhiei. Studiile lui Evand-Pritchard despre *nuer* au devenit cheia discuțiilor despre acest subiect. Cercetările au fost efectuate "la cererea" guvernului colonial din Sudan (Evans-Pritchard 1940:VII) unde populația *nuer* se afla în război cu autoritățile care au cerul ajutorul antropologului. Acțiunea a fost condamnată ca fiind un moment de colaboraționism al antropologiei cu proiecte coloniale (Johnson 1981). Desigur, dând de-o parte vălul ipocriziei, autoritățile, dornice să cucerească sudul Sudanului, sperau ca antropologul să le ofere indicii în legătură cu modul în care să poată conduce nesupusa populație de pe Nil. Evans-Pritchard le-a oferit altceva.

El a luat noțiunea de organizare **segmentară** introdusă de Durkheim în *Diviziunea muncii* (1964/1893), pe baza câtorva trăsături empirice, şi a dezvoltat o serie de generalizări derivate din directa sa observare a modului în care populația *nuer* îşi controla viața. Aceste generalizări, ca aceea referitoare la "principiul **segmentar**" (Evans-Pritchard 1940:263), urmăreau să explice modul în care obârşia segmentară guverna, de fapt, aspecte diferite ale vieții sociale fără grija şi cheltuiala unei guvernări. Pusă față în față cu dovezile, ideea de anarhie a sălbaticilor, susținută de teoria evoluționistă unilineară, nu s-a verificat. Astfel, de fapt, în loc să le arate coloniştilor cum să-i conducă pe băştinaşi, ceea ce a făcut Evans-Pritchard în *Poporul Nuer* a fost să demonstreze că cei pe care ei îi omorau pentru a-i conduce se conduceau singuri foarte bine. Bineînțeles, nu i-a criticat fățiş pe colonişti. Doar i-a arătat cu degetul şi le-a mulțumit autorităților pentru "ospitalitate" (Evans-Pritchard 1940: VII).

Alți antropologi au copiat constatările lui Evans-Pritchard, cercetând alte instituții prin care "sălbaticii" se controlau. Existau instituții care realizau acest lucru prin organizarea oamenilor pe criteriul vârstei (Wilson 1951; Gulliver 1963). La fel de importante au fost studiile despre duşmănii între clanuri (Evans-Pritchard 1940), vrăjitorie (Bohannon 1958), şi despre prorocire şi venerarea strămoşilor (Middleton 1960), care au arătat cum acestea, adesea împreună, acționau pentru a-i determina pe oamenii să respecte valorile societății lor. Astfel de descoperiri, prezentate pe scurt în Gluckman (1963), Mair (1962) şi Schapera (1956), au demonstrat că afirmația teoriei evoluționiste unilineare conform căreia "sălbaticii" trăiau în anarhie este falsă. De fapt, aceştia se guvernau aşa de bine încât părea că un nou adevăr aproximativ părea să se nască. Acest lucru a fost spus de Fortes când, pe baza cercetării de teren despre *tallensi*, a oferit generalizarea empirică potrivit căreia "viața economică" printre *tallensi* "făcea posibil" să existe un "echilibru" social (Fortes 1945:X). Afară cu învechita idee de anarhie; în locul ei era adusă ideea nouă, echilibrul.

Să revenim acum la statele barbare. În *Sisteme politice africane* (Fortes şi Evans-Pritchard, 1940), acestora li s-au dat denumirile de societăți de "tipul A": Studierea lor a început mai târziu decât cea a statelor necentralizate. Cu toate astea, până în anii 1950, antropologii realizaseră deja cea mai detaliată analiză a statelor neoccidentale centralizate de până atunci. Erau incluse aici prezentarea făcută de Krige despre zuluşi şi descrierea populației *luvedu*, din sudul Africii; cercetările făcută de H. Kuper despre populația *swazi* (1947); cele făcute printre *tswana* de Schapera (1940). În estul Africii, studiul lui Barnes despre *ngoni* (1954); activitatea lui Faller printre băştinaşii *soga* (1956); studiul lui Southwald despre populația *ganda* (1961). În sfârşit, în vestul Africii, S.F.Nadel a scris despre *nupe* (1942);

(continuare în pagina 16)

Centrul Județean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Perspective

Teoria contează. (Desconsiderând) discursul antitetic prin adoptarea unei poziții de confruntare (II)

Bradbury a cercetat Beninul (1957); Lloyd a analizat băştinaşii *yoruba* (1954) şi G. Smith a făcut cercetări asupra populaţiei *zarla* (1960).

Acesta a fost un grup de studii diverse. Totuşi, în general au coroborat concluziile autorilor care au scris despre societăţile centralizate în *Sisteme politice africane*. Fortes şi Evans-Pritchard au făcut un sumar al acestor concluzii. Chiar dacă statele africane nu erau democraţii occidentale liberale, totuşi "...guvernarea unui stat african constă într-un echilibru între putere şi autoritate, pe de-o parte, şi obligaţie şi responsabilitate, pe de alta. Toţi cei care au funcţii politice au o responsabilitate faţă de binele obştesc în conformitate cu drepturile şi privilegiile lor. Modul în care este distribuită autoritatea politică creează un mecanism prin care diferiţi agenţi ai guvernului pot fi traşi la răspundere. Un şef sau un rege are dreptul la o taxă exactă, tribut şi muncă obţinute de la supuşii săi; în acelaşi timp, are obligaţia de a le împărţi dreptatea, de a le asigura protecţia în faţa duşmanilor şi de a le garanta bunăstarea generală prin ritualuri şi obiceiuri. Structura unui stat african presupune ca regii şi şefii să conducă având consimţământul tuturor (Fortes şi Evans-Pritchard 1940:12).

Ideea de bază este că statele de "tipul A" au arătat că au un "echilibru de putere" şi că dispun de mecanisme care le dau posibilitatea conducătorilor de a guverna cu "asentimentul" celor guvernaţi.

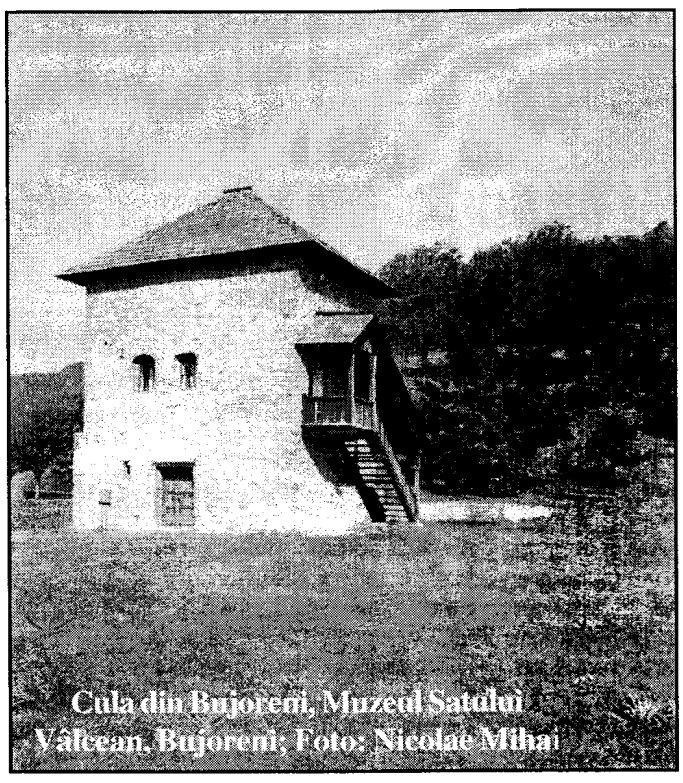
Din nou, confruntarea a sugerat existenţa unui nou adevăr aproximativ. Statele din societăţile colonizate de imperialişti nu au făcut lucruri chiar aşa de "şocante". Se pare, mai degrabă, că s-au descurcat cu cel puţin unele din atributele unor aşa-zise democraţii liberale "civilizate". Implicit, în acest adevăr aproximativ exista o critică a imperialismului. Helms exprimase poziţia imperialistă atunci când a spus că cei civilizaţi aveau "dreptul să cucerească", pentru că puteau să-i "civilizeze" pe "barbari". Totuşi, reprezentanţii antropologiei sociale au arătat că este greşit ca statele ne-occidentale să fie considerate "barbare", ceea ce elimina orice justificare imperialistă a "dreptului lor de a cuceri". A sosit momentul să ne ocupăm de religie.

Religie

Studiul religiei fusese un subiect important pentru teoria evoluţionistă unilineară. Cel mai apreciat om de ştiinţă care s-a ocupat de acest subiect a fost E.B.Tylor, care, utilizând metoda comparatistă în analizarea un volum uriaş de materiale, credea că a descoperit prima formă de religie. Aceasta era "animismul", "...credinţa generală în fiinţe de natură spirituală" (Tylor 1871,2:10). Tylor vedea animismul ca izvorând dintr-o "filozofie copilărească" (Tylor 1871,2:100). În mod similar, el a comentat răspândirea credinţelor magice printre băştinaşi. Le considera amăgitoare, spunând că însăşi magia este "...una din cele mai periculoase deziluzii care au tulburat vreodată omenirea" (Tylor 1871,2:112). Morgan (1877:5) a adoptat aceeaşi atitudine, spunând că "religiile primitive sunt caraghioase". În rândul "raselor inferioare", religia era plină de "terori magice" care luau forma unor "deziluzii" "caraghioase", "copilăreşti", şi astfel păreau să confirme ideea că "rasele inferioare" nu pot să fie la înălţime pentru că le lipseşte raţiunea.

Religia a fost îndelung cercetată de vechea antropologie socială. Studiile cele mai importante au fost, probabil, cele efectuate de Evans-Pritchard printre populaţiile *azande* (1937) şi *nuer* (1956). Totuşi, la fel de importante au fost şi contribuţiile lui Nadel (1954), Middleton (1960), Leinhardt (1961) şi Douglas (1966). Există multe divergenţe între aceste studii, dar ce au în comun este respingerea ideii de a face declaraţii hotărâtoare, ca cea a lui Tylor referitoare la găsirea primei forme de religie. Mai degrabă, în spiritul unei precaute ştiinţe a confruntării, aşa cum spunea Nadel, "am devenit azi mai modeşti, dar şi mai conştienţi de necesitatea unei precizii şi a unor dovezi empirice concrete" (Nadel 1957: 198). Cu toate acestea, în privinţa populaţiei *nuer*, toţi au fost de acord cu Evans-Pritchard că dovezile arătau un singur lucru, şi anume că "...gândirea religioasă" a celor pe care îi analizau "este remarcabil de sensibilă, rafinată şi inteligentă. Este, de asemenea, extrem de complexă" (Evans-Pritchard 1956:331).

Textul esenţial ce aduce mărturii care susţin această idee este *Vrăjitorie, oracole şi magie la populaţia azande* de Evans-Pritchard (1937). Comentându-l la aproape două decenii de la prima publicare, Evans-Pritchard a spus că era o încercare de a analiza ceea ce "la prima vedere" părea să fie o "superstiţie absurdă" (1962:102) a credinţelor şi practicilor vrăjitoreşti *azande* şi de "...a [le] face inteligibile, ceea ce este străin de mentalitatea englezului modern, arătând modul în care formează un sistem de gândire clar...şi felul în care acesta se leagă de activităţile sociale, structura socială şi viaţa individului" (Evans-Pritchard 1962: 98). Mai mult, a recunoscut că sistemul complex de credinţe legate de vrăjitoria *azande* "...are sens doar când este văzut ca parte integrantă a unui întreg" care are o "structură logică". (Evans-Pritchard 1962: 99).



Cula din Bujoreni, Muzeul Satului Vâlcean, Bujoreni; Foto: Nicolae Mihai

Această idee are o dublă semnificaţie. În primul rând, poate că populaţia *azande* nu este caracterizată de raţiunea carteziană pe care Comte putea s-o identifice, dar avea o "structură logică", o raţiune. Astfel, gândirea "sălbatică" nu era "copilărească". Mai curând, dovezile susţineau un nou adevăr aproximativ. Existau forme ale raţiunii despre care "sălbaticii" aveau cunoştinţă, uitate de Comte şi colegii săi. În al doilea rând, mărturia lui Evans-Pritchard era implicit ironică. Cei care îi numeau pe ceilalţi "copii" ajungeau să se comporte ei înşişi "copilăreşte", deoarece, asemenea unor copii impulsivi, erau incapabili să reziste impulsului de a face afirmaţii bazate pe "primele impresii".

La ce concluzie ar putea ajunge cititorii noştri după aceste două secţiuni? Antropologii sociali nu aveau o **poziţie de confruntare**, în sensul aplicării în mod conştient a unei strategii de cercetare explicite. Imaginându-se a fi oameni de ştiinţă, aceştia mai degrabă au avansat în observaţiile lor pe bâjbâite, în mare înlocuind metoda comparatistă cu observarea "participantă". Mai mult de atât, dacă nu ştiau că erau interesaţi de invalidarea teoriei, ştiau că intenţionau să confrunte teoria unilineară cu faptele; asta au şi făcut, asumându-şi astfel, la propriu, o poziţie de confruntare. Se poate observa că Franz Boas şi studenţii săi supuneau afirmaţiile teoriei unilineare unei confruntări exact în acelaşi timp. Era clar: lumea imaginată a evoluţioniştilor, aşa de înrudită cu imaginarul imperial, nu era reală. Confruntarea arătase acest lucru. Afirmaţiile teoretice de bază ale evoluţioniştilor au fost false. Dacă aplicarea neoficială a **poziţiei de confruntare** poate avea rezultate aşa de impresionante, poate este cazul să menţionăm în mod oficial câteva din practicile folosite de ea, mai ales că acestea se referă la **probele de validare**, astfel încât să ştim cum să reproducem aceste rezultate.

Probele de validare

Pentru a realiza o confruntare, o primă cerinţă fundamentală este a recunoaşte că, într-o oarecare măsură, toţi oamenii sunt nişte *Tiresias* orbi - bogaţi în imaginaţie, dar cu viziune mărginită. Poziţia de confruntare reprezintă un mod de a combina viziunile mai fragile ale multor indivizi pentru a obţine o imagine mai exactă a întregului social. Realizează acest lucru prin faptul că este o întreprindere *comparativă*, dar într-un mod care este necunoscut antropologiei. În general, antropologii înţeleg comparaţia ca fiind observarea a două societăţi sau culturi diferite - *barma* din Ciad faţă de *nuer* din Sudan - cu scopul de a descoperi asemănări şi deosebiri. Aceasta este o comparaţie între două realităţi diferite pentru a înţelege în ce măsură acestea sunt un singur tip de realitate. Comparaţia care este presupusă de poziţia de confruntare este între două sau mai multe propoziţii teoretice şi afirmaţiile empirice aferente care se referă la un singur tip de realitate. Este comparaţia între afirmaţia empirică a lui Comte, potrivit căreia populaţiilor primitive le lipseşte raţiunea, şi certitudinea lui Evans-Pritchard că o au din belşug. Dacă propoziţiile teoretice şi afirmaţiile empirice sunt închipuiri ale realului, atunci comparaţia în poziţia de confruntare se face pentru a afla ale cui închipuiri sunt mai reale; iar mulţi vizionari sunt chemaţi să facă observaţii care să aprecieze cât de reale sunt închipuirile. Pentru a evita să fie nişte Tiresias, aceşti vizionari trebuie să coopereze în construirea **probelor de validare**. Formularea unor astfel de **probe** necesită preocupare pentru posibilitatea realizării confruntării, episoade de validare, seturi de validare, universuri de validare, confruntare pozitivă şi negativă, documente ale confruntării, şi exactitate. Toate acestea sunt discutate în cele ce urmează.

Un "episod de validare" este o mărturie despre confruntarea uneia sau mai multor propoziţii teoretice, cu realitatea la care se referă. Totuşi, înainte ca un episod de validare să aibă loc, trebuie să se aprecieze dacă relaţiile şi conceptele din propoziţiile teoretice sunt de aşa natură încât să permită realizarea unei confruntări. Să ne amintim, confruntarea presupune a se vedea dacă ceea ce îşi imaginează cineva că există este perceput ca fiind real. Cu toate astea, anumite concepte nu pot fi observate, fie pentru că sunt lipsite de referinţe empirice, fie pentru că sunt mult prea ambigue. Referinţele empirice sunt informaţii despre un concept cu privire la ceea ce el denumeşte în realitate. Conceptele freudiene, ca id-ul, au fost criticate deoarece duc lipsă de referinţe empirice. Conceptele ambigue sunt acelea care sunt atât de neclare încât nu se ştie precis ce observaţii care să aibă legătură cu conceptul s-ar putea face. Unii ar putea spune că există ambiguităţi legate de conceptul de egalitate.

În ceea ce priveşte conceptele din propoziţiile teoretice care sunt lipsite de referinţe empirice şi/ sau care sunt ambigue, problema constă în faptul că acestea nu au informaţiile necesare pentru a-i arăta unui cercetător cum să perceapă realitatea la care ele se presupune că se referă. De exemplu, unde să ne uităm pentru a vedea id-ul? Asta face imposibilă deducerea afirmaţiilor empirice. "Imposibilitatea de a confrunta" apare când nu există cunoştinţe sau acestea sunt neclare, despre cum să percepem realitatea la care face referire conceptul. De exemplu, generalizarea empirică a lui Fortes, conform căreia condiţiile economice au dat naştere unui echilibru la Tallensi, ar putea fi considerată îndoielnică din perspectiva confruntării, deoarece nu este clar ce informaţii senzoriale au legătură cu conceptul de echilibru. În textul său, Fortes a presupus că cititorii ştiu ce este echilibrul, astfel că nu le-a dat nici un fel de instrucţiuni cu privire la ce anume urmau să vadă sau să audă, care să le arate că o anumită realitate socială este în echilibru. Dacă un cercetător pretinde că a realizat o confruntare, chiar dacă este extrem de clar că o propoziţie nu poate fi enunţată ca urmare a unei confruntări, atunci ar trebui să se spună că acel episod de validare a fost neconcludent.

Dacă propoziţiile teoretice sunt compuse din concepte ce pot fi confruntate şi dacă afirmaţii empirice au fost deduse din acestea, atunci trebuie să existe un moment de confruntare în care se fac observaţii. Acest moment este "episodul de validare". În confruntarea dintre Junod şi Radcliffe-Brown, în legătură cu relaţia dintre FM şi FS, acesta ar fi momentul exact - ca timp şi spaţiu - în care Junod s-a aflat între anumiţi oameni şi când a făcut observaţiile care i-au permis să susţină că existase un stadiu matriarhal la populaţia *tonga*. În mod similar, ar fi exact momentul în care Radcliffe-Brown s-a aflat între anumiţi oameni şi când şi-a făcut observaţiile. De fapt, ambii cercetători sunt destul de neclari în privinţa observaţiilor la care se referă, astfel că este vagă precizarea lor cu privire la episoadele de validare care stau la baza afirmaţiilor lor.

Rezultatele unei confruntări într-un episod de validare pot fi pozitive sau negative. "Confruntarea pozitivă" înseamnă validare. Este perceperea realităţii în conformitate cu ceea ce o afirmaţie empirică spune că va fi perceput. "Confruntarea negativă" înseamnă denaturare. Este o percepere a realităţii în neconcordanţă cu ceea ce o afirmaţie empirică spune că va fi perceput. Evoluţioniştii au oferit propoziţia teoretică ce spunea că "sălbaticii erau leneşi pentru că erau lipsiţi de raţiune". O afirmaţie

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

empirică bazată pe această idee este că "se găsesc anumite exemple de *sălbatici* care nu muncesc mult". Cu toate acestea, Malinowski a intuit că populația *trobriand* este foarte muncitoare. Astfel, propozițiile teoretice ale evoluționismului unilinear au primit confirmări negative. Totuşi, exact aceleaşi observații care au arătat că teoria evoluționistă unilineară este falsă au oferit o confirmare pozitivă a propoziției teoretice, alternative, care spune că "oamenii muncesc din greu pentru a dobândi importanță din punct de vedere cultural".

Un "set de validare" este un set ce include toate episoadele de validare ce descriu confruntarea anumitor propoziții teoretice cu realitățile la care se referă. Seturile de validare conțin "**înregistrări ale confruntării**": numărul de confruntări pozitive şi negative corespunzătoare diferitelor episoade de validare ce compun întregul set. Dacă **înregistrările** unui set de validare sunt în totalitate pozitive, atunci se poate spune că propoziția care trebuie validată este aproximativ adevărată.

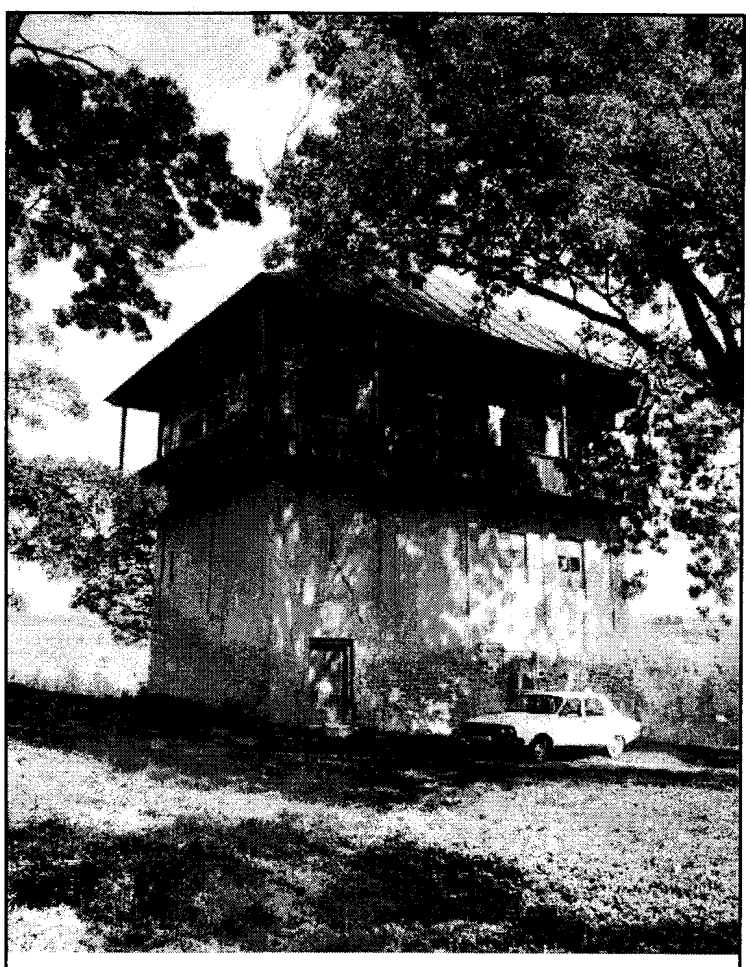
Construirea unor seturi de validare nu ține de practica antropologică obişnuită, aşa că **înregistrările** anumitor propoziții teoretice nu pot fi specificate cu exactitate. Cu toate acestea, neoficial se poate spune că un număr mare de antropologi au analizat problema "lenei sălbaticilor", şi consemnările lor sunt similare cu cele ale lui Malinowski despre populația *trobriand*. Se pare, astfel, că dacă cineva ar vrea să formuleze un set de validare pentru propoziția teoretică "oamenii muncesc pentru a dobândi o importanță din punct de vedere cultural", atunci aceasta ar fi considerată a fi aproximativ adevărată pe baza **înregistrărilor sale**. Totuşi, adevărurile aproximative promulgate în absența unui univers de validare ar trebui considerate a fi experimentale.

Este posibilă găsirea unor adevăruri aproximative, mai puțin empirice, atunci când au fost construite probe de validare care includ seturi de validare opuse. "Universurile de validare" reprezintă două sau mai multe seturi de validare, folosite pentru două sau mai multe propoziții teoretice, care se referă la aceeaşi realitate. Aceasta înseamnă că există un moment de explicație între documentele de confruntare ale seturilor de validare concurente în universuri de validare. Gândiți-vă, de exemplu, la afirmațiile concurente ale lui Comte şi Malinowski: "sălbaticii sunt leneşi pentru că sunt lipsiți de rațiune" şi "oamenii muncesc pentru a dobândi o importanță din punct de vedere cultural". Ambele se referă la aceeaşi realitate: oameni care muncesc. Dovezile subiective ale diferitelor episoade de validare, ce se referă la cele două seturi de validare, sugerează că teoria lui Comte este falsă şi o validează pe cea a lui Malinowski. Dacă s-ar construi un univers de validare formal, pentru aceste două propoziții teoretice, şi dacă acesta ar susține judecata primei propoziții, atunci propoziția teoretică a lui Malinowski ar fi aproximativ mai adevărată decât cea a lui Comte.

În fine, voi introduce noțiunea de exactitate, deoarece are legătură cu poziția de confruntare. Exactitatea arată cum a fost produsă teoria. "Exactitatea" unei propoziții teoretice este reprezentată de numărul de locuri şi momente în care a fost validată; bineînțeles, cu cât acest număr este mai mare, cu atât mai mare este exactitatea. Noțiunea de loc într-un episod de validare trebuie explicată mai clar. "Locurile" sunt regiuni ale realității unde au loc episoade de validare; cu cât este mai mare numărul de locuri în care o propoziție teoretică a fost validată, cu atât mai mare este caracterul său general. Dacă o propoziție teoretică nu a fost validată de loc, îi lipseşte exactitatea. Dacă a fost validată într-un număr de locuri într-un număr de episoade într-un set de validare, atunci încă mai are ceva exactitate. Cu toate acestea, exactitatea sa nu este suficientă pentru a spune că propoziția conține adevăr.

O propoziție teoretică poate avea o exactitate atât de mare, încât este socotită adevărată atunci când a avut loc o explicație într-un univers de validare. Dacă explicația arată că o propoziție teoretică a fost validată, iar alta s-a dovedit falsă, atunci se poate spune că cea validată este aproximativ mai adevărată pentru universul de validare în cadrul căruia a avut loc confruntarea. Astfel, putem spune la propriu că "teoria se ia în calcul", deoarece cercetătorii trebuie să adune numărul, locurile şi rezultatele confruntărilor pentru ca adevărul să fie stabilit cu exactitate.

Cazul antropologilor sociali arată potențialul oferit de adoptarea unei poziții de confruntare. Malinowski şi colegii săi au divulgat falsitatea teoriei evoluționiste unilineare, datorită unor mai bune tehnici de observare şi a dorinței lor, improvizate ce-i drept, de validare. Cu toate acestea, deşi au luat foarte în serios activitatea de observare, ei *au fost* indiferenți în ceea ce priveşte validarea. Nu au precizat foarte bine episoadele de validare. Nu au luat în calcul episoadele de validare oferite de diferiți etnografi şi care se refereau la aceleaşi propoziții teoretice, pentru a construi în mod explicit seturi de validare. Niciodată nu au căutat în mod oficial să construiască universuri de validare, deşi, câteodată, le-au construit în mod întâmplător, când Radcliffe-Brown şi Malinowski s-au confruntat cu Junod şi Comte. Astfel, dezvăluirea falsității teoriei evoluționiste unilineare de către antropologii sociali nu a avut o exactitate foarte mare.



Cula din Brabova, Foto: Marian Nicolae

Mai mult de atât, prin respingerea metodei comparatiste a evoluționiştilor, antropologii continuă să tulbure abilitatea disciplinei de a adopta o poziție de confruntare. Respingerea metodei comparatiste a marginalizat cercetarea comparatistă. O astfel de marginalizare mai caracterizează încă atât antropologia culturală, cât şi pe cea socială. Eu îmi studiez poporul. Tu îți-l studiezi pe-al tău. Asta înseamnă că, deşi analizăm locuri diferite, aşa cum reiese din definiția dată termenului, nu le comparăm. Nu există o coordonare explicită a episoadelor de validare, referitoare la o anumită propoziție teoretică, în diferitele locuri studiate de antropologi. La rândul său, asta înseamnă că gradul de generalizare al unor astfel de propoziții nu este stabilit, deci sunt lipsite de exactitate. Astfel, absența cercetării comparatiste este o constrângere majoră în adoptarea unei poziții de confruntare în antropologie. Să tragem concluzia acestui articol, întorcându-ne la orbul Tiresias şi la filozofi.

Concluzie

S-au discutat multe în acest articol, deoarece scopul a fost împingerea antropologiei de la imaginea unei uniuni de Tiresias orbi spre cea a unor noi Hercule, cu posibilitatea de a face ca ea să devină disciplina principală ce studiază umanitatea. Faptul că acei Tiresias sunt orbi nu înseamnă că viziunile lor sunt întotdeauna greşite. De fapt, acei Tiresias au avut, de multe ori, dreptate. Orbirea lor constă în faptul că nu au habar *cum* de au ajuns să aibă dreptate. Poziția de confruntare reprezintă o modalitate de a şti acest lucru.

O disciplină care dezvoltă în mod deliberat metode îmbunătățite de observare şi validare adoptă o poziție de confruntare. O astfel de strategie metodologică le arată antropologilor când trebuie să fie sceptici - când există tehnici fragile de observare şi nu există **probe de validare** care să se refere la teorie; le arată, de asemenea, cum să evite dogmatismul - prin îmbunătățirea capacității de observare, ca şi prin formularea de **probe de validare.** Astfel de **probe** le pun antropologilor la dispoziție cronici de confruntare în universuri de validare care arată că, pe baza propriei înregistrări a confruntării, o propoziție este aproximativ mai adevărată decât alta. Un merit al poziției de confruntare este că, în accepțiunea lui Bertrand Russel, aceasta serveşte unui "scop pozitiv", arătând cu exactitate când e bine ca cineva să fie sceptic cu privire la un adevăr, în lipsa unor **probe de validare**, şi cum să evite, pe bună dreptate, dogmatismul în privința adevărului, construind universuri de validare mai riguroase. Când s-a auzit ultima oară de ei, acei Tiresias ai antropologiei erau puşi între paranteze. Să fie înlăturate parantezele şi să înceapă marea confruntare!

BIBLIOGRAFIE:

Barnes, J. A 1954. *Politics in a Changing Society*, London, Oxford University Press.

Bohannon, Paul 1958. *Extra-Processual Events in Tiv Political Institutions* , "American Anthropologist", 60.

Bradbury, R.E 1957. *The Benin Kingdom and the Edo-Speaking Peoples*

Evans-Pritchard, E.E. 1937.*Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, London, Oxford University Press.

— 1940. *The Nuer: A description of the Modes of Livelihood and Political Institution of a Nilotic People*, London, Oxford University Press.

— 1956. *Nuer Religion*, London, Oxford University Press

Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger*, London, Routledge.

Faller, L. 1956. *Bantu Bureaucracy*, Chicago, Chicago University Press.

Firth, Raymond 1965/1939. *Primitive Polynesian Economy*, New York, Norton.

Fortes, M. şi **Evans-Pritchard**, E.E (eds.) 1940. *African Political System*, London, Oxford University Press.

Fortes, M. 1945. *Dynamic of Clanship Among the Tallensi*, London, Oxford University. Press

— 1957. *Malinowski and the Study of Kinship* in W.R.Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London, Routledge & Kegan Paul.

Geertz, C. 1983. *Local Knowlwdge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York, Basic Books.

Gluckman, Max 1963. *Custom and Conflict in Africa*, New York, Barnes and Nobles.

Gulliver, P. 1963. *Social Control in an African Society: A Study of Arusha, Agricultural Masai of Northern Tanganyka*, London, Routledge.

Johnson, D. H. 1981. *The Fighting Nuer: Primary Sources and the Origins of a Stereotype*, "Africa" 51.

Junod, H. A. 1962/1913. *The Life of a South African Tribe*, 2 vols., New Hyde Park, N.Y: University Books.

Kuper, H. 1947. *An African Aristocracy: Rank Among the Swazi*, London, Oxford University Press.

Leinhardt, G. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, London, Oxford University Press.

Lloyd, Peter 1954. *The Traditional Political System of the Yoruba*, "Southwestern Journal of Anthropology" 10.

Mair, Lucy 1962. *Primitive Governement*, Harmondsworth: Penguin.

Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton.

—1935. *Coral Gardens and their Magic*, 2 vols., London, Allen and Unwin.

Middleton, John 1960. *Lugbara Religion: Ritual and Authority Among an East African People*, Oxford, Oxford University Press.

Morgan, L. H. 1851. *League of the Hode-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester, N.Y: Sage and Brother.

Morgan, L. H. 1870. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Familly*, vol. 17., Washington, DC: Smithsonian Institution.

Morgan, L. H. (1963/1877). *Ancient Society*, New York: Meridian Books.

Nadel, S.F. 1942. *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*, London, Oxford University Press.

— 1954. *Nupe Religion*, London, Routledge.

— 1957. *The Theory of Social Structure*, London, Cohen and West.

Radcliffe-Brown, A.R. 1965/1924. *The Mother's Brother in South Africa,* "Structure and Function in Primitive Society", New York, Free Press.

1965/1940. *On Social Structure*, "Structure and Function in Primitive Society", New York, Free Press.

Richards, Audrey 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*, London, Oxford University Press.

Schapera, Isaac 1940. *The Political Organization of the Ngwato of Bechuanland Protectorate*, in M. Fortes and E. E. Evans-Pritchards(eds), *African Political Systems*, London, Oxford University Press.

— 1956. *Governement and Politics in Tribal Societies*, London, Watts.

Smith, M. G. 1960. *Governement in Zazzau*, Oxford, Oxford University Press.

Southwald, M. 1961. *Bureacracy and Chiefship in Buganda*, Kampala, East African Institute of Social Research.

Spencer, Herbert 1883. *The Priciples of Sociology*, 2 vols., New York, Appleton and Co.

Tylor, E. B. 1958/1871. *Primitive Culture*, 2 vols., New York, Harper.

Wilson, Monica 1963/1951. *Good Company: A Study of Nyakysa Age Villages*, Boston, Beacon.

Centrul Județean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Perspective

Scrierea pe ecran.

Roger CHARTIER

Aş vrea să încep această reflecţie asupra limbilor, cărţilor şi lecturilor în epoca textualităţii electronice cu două "fabule", cum le numeşte autorul lor. Prima arată nostalgia durabilă faţă de pierderea unităţii lingvistice, cea de-a doua prezintă imaginea neliniştitoare a restaurării sale utopice. *Congresul* a fost publicată de Borges în *Cartea de nisip*, în 1975. În această fabulă, un anume Alejandro Ferri care, întocmai ca şi Borges, a scris un eseu despre idiomul analitic al lui John Wilkins, este însărcinat să identifice care ar putea fi limba pe care vor trebui s-o folosească participanţii Congresului Lumii care "ar reprezenta pe oamenii tuturor naţiunilor"(Borges 1999, II, a:497; text spaniol Borges 1997a :35). Pentru stabilirea acestei limbi de comunicare universală, iniţiatorii proiectului îl trimit pe Alejandro Ferri la Londra. El relatează, astfel, despre sejurul său (citez traducerea în franceză) : "Am găsit cazare într-o modestă pensiune, în spatele Muzeului Britanic a cărui bibliotecă o frecventam dimineaţa şi seara în căutarea unui limbaj care ar fi fost demn de Congresul Lumii. Nu neglijam limbile universale ; abordam esperanto pe care "Lunaire sentimental" îl califica drept echitabil, simplu şi economic- şi volapük, care vrea să exploateze toate posibilităţi lingvistice, declinând verbele şi conjugând substantivele. Cântăream argumentele pro şi contra resurecţiei latinei a cărei nostalgie o purtăm de secole. Zăboveam chiar în studiul limbajului analitic al lui John Wilkins în care sensul fiecărui cuvânt se găseşte în literele care îl compun [1]" Alejandro Ferri examinează succesiv cele trei tipuri de limbi care pot să depăşească varietatea infinită a limbilor vernaculare. În primul rând, limbile artificiale inventate în cursul secolelor XIX-XX, ca esperanto sau volapük care trebuiau să asigure înţelegerea şi armonia între popoare (Rasmussen 1996:139-155). În al doilea rând, întoarcerea posibilă a unei limbi care, de-a lungul istoriei Occidentului, a fost un vehicul universal al comunicării, latina. Şi, în al treilea rând, limbile formale care, precum o făcea în 1688 " *philosophical language* " a lui John Wilkins, promit o perfectă corespondenţă între cuvintele în care fiecare literă este semnificant şi categoriile, elementele, calităţile pe care acestea le desemnează. Dacă ne referim la eseul pe care chiar Borges îl consacrase acestui limbaj inventat în Anglia secolului al XVII-lea, vedem cum funcţionează acesată limbă perfectă: "*de* înseamnă 'element', *deb* 'primul dintre elemente', 'focul', *deba* 'o porţiune a elementului foc', 'o flacără'"(Borges 1999, I :747-751 ;Borges 1997 b:154-161). În acest limbaj analitic, în această limbă perfectă, fiecare cuvânt se defineşte prin el însuşi, iar limbajul devine o clasificare a universului. În cele din urmă, cercetările lui Alejandro Ferri la Biblioteca Britanică se dovedesc inutile. Reunirea unui Congres al Lumii era o idee absurdă, după cum constată iniţiatorul ei, don Alejandro: "Mi-au trebuit patru ani să înţeleg ceea ce vă spun acum. Activitatea pe care am întreprins-o este atât de vastă încât cuprinde–acum o ştiu – întreaga lume. Nu e vorba de un mic grup de buni vorbitori, perorând prin hangarele unei proprietăţi oarecare. Congresul Lumii a început din prima secundă a omenirii şi va continua şi când nu vom mai fi decât praf. Nu există loc unde să nu se afle [2]. " De aceea, căutarea unei limbi universale era o idee atât de zadarnică ca şi aceea a reunirii unui Congres al Lumii pentru că lumea este deja acolo, constituită dintr-o diversitate ireductibilă de locuri, lucruri, indivizi şi limbi. A încerca să ştergi această multiplicitate înseamnă să conturezi un viitor îngrijorător. Într-o altă fabulă din cele publicate în *Cartea de nisip*, *Utopia omului care a obosit*, lumea timpurilor viitoare în care s-a pierdut naratorul s-a întors spre unitatea lingvistică (Borges 1999, II:531-537; text spaniol Borges 1997a:96-106). Vizitatorul viitorului, Eudoro Acevedo care, asemenea autorului, este profesor de literatură engleză şi americană, autor de poveşti fantastice şi care, ca şi Borges când era director la *Biblioteca nacional* din Buenos Aires, deţine un birou pe strada Mexico, nu ştie cum să comunice cu omul foarte mare pe care îl întâlneşte: "Încercam să-i vorbesc în diverse limbi, dar nu ne înţelegeam deloc. Când lua cuvântul, o făcea în latină. Treceam în revistă vechile mele amintiri din liceu şi mă pregăteam pentru discuţie. 'Văd după îmbrăcămintea ta, îmi spuse el, că vii dintr-un alt secol. Diversitatea limbilor favoriza diversitatea popoarelor şi a războaielor de asemenea; lumea a revenit la latină. Unii se tem ca latina să nu degenereze din nou în franceză, în limousin sau în papiamento [această limbă care seamănă cu cântecele de păsări şi pe care o vorbesc anumite populaţii din insulele din America Centrală], dar acest risc nu este imediat. Orice ar fi, nici ce a fost, nici ce va fi nu mă interesează. [3]".Unitatea lingvistică, regăsită graţie întoarcerii la latină, înseamnă pierderea deopotrivă a istoriei, a identităţilor, a numelor: "Mi-ai spus că te numeşti Eudoro; eu nu pot să-ţi spun cum mă cheamă, căci mi se spune simplu 'cineva'. [4]". Şi mai rău încă, această întoarcere într-o lume fără memorie, fără muzeu, fără bibliotecă, duce la distrugere acceptată. Ieşind din casa cu locuitorii ei, Eudoro Acevedo descoperă un edificiu îngrijorător: "Am zărit în depărtare un fel de turn dominat de o cupolă- E crematoriul, spuse cineva. Înăuntru se află camera funerară. Se spune că a fost inventată de un filantrop pe care-l chema, cred, Adolf Hitler"[5] . Utopia unei lumi fără diferenţe, inegalităţi, trecut se termină printr-o imagine a morţii. Comentând în epilogul la *Cartea nisipului* diferitele poveşti pe care le-a reunit, Borges arată că "Utopia unui om care a obosit" este "cea mai onestă şi melancolică piesă a seriei"[6]. Melancolică, fără îndoială, pentru că tot ceea ce în utopiile clasice părea să promită un viitor mai bun, fără război, sărăcie sau bogăţie, guvernare, conduce aici la pierderea a ceea ce defineşte fiinţele umane în chiar umanitatea lor: memoria, numele, diferenţa.

Probabil că aceste diferite lecţii borgesiene nu sunt lipsite de pertinenţă pentru o mai bună înţelegere a prezentului nostru. Într-adevăr, cum să gândeşti limba acestui nou Congres al Lumii pe care îl construieşte comunicarea electronică? Ea trimite la trei forme ale limbii universale, întâlnite de Alejandro Ferri la Biblioteca Britanică. Prima, cea mai evidentă, se leagă de dominaţia unei limbi speciale, engleza ca limbă de comunicare, universal acceptată, în şi în afara mediului electronic, atât pentru publicaţiile ştiinţifice, cât şi pentru schimburile informale. O asemenea dominaţie trimite la controlul pieţei bazelor de date electronice, a *website*-urilor şi a producerii şi difuzării informaţiei, exercitat de firmele multimedia cele mai puternice, adică de cele americane. Ca în utopia îngrozitoare, imaginată de Borges, impunerea asemănătoare a unei limbi unice şi a modelului cultural pe care îl vehiculează nu poate conduce decât la distrugerea mutilantă a diversităţilor.

Dar această nouă modalitate de a pune această "*questione de la lingua*", cum spuneau italienii Renaşterii, de la Pietro Bembo la Baldassare Castiglione, care se leagă de dominaţia englezei, nu trebuie să oculteze alte două inovaţii ale textualităţii electronice. Pe de o parte, textul electronic reintroduce în scriitură ceva din limbile formale care, începând din secolul al XVIII-lea, chiar al XVII-lea, au căutat un limbaj simbolic, capabil să reprezinte adecvat procesele gândirii. Astfel, când scrie *Schiţa unui tablou istoric al progreselor spiritului uman*, în perioada detenţiei sale, Condorcet subliniază necesitatea unei limbi universale, apte să formalizeze operaţiile de înţelegere şi raţionamentele logice şi susceptibile de a fi traduse în diferite limbi vernaculare. Această limbă universală poate fi scrisă graţie semnelor convenţionale(simboluri, tablouri, tabele) pe care el le numeşte "metode tehnice" ce permit a transcrie formal relaţiile dintre obiectele de cunoscut şi operaţiile cunoaşterii. Limba universală pe care o imaginează Condorcet devine posibilă prin inventarea şi difuzarea tiparului care a fixat limbajul grafic (Chartier 1996:20-24). În lumea contemporană, în relaţie cu textul electronic se schiţează un nou limbaj formal, descifrabil rapid de fiecare, independent de limba vorbită sau scrisă. Astfel s-au introdus în scriitura electronică ceea ce numim în engleză "*emoticons*", adică pictogramele care folosesc diferite caractere ale tastaturii (paranteze, virgulă, punct şi virgulă, două puncte) pentru a indica registrul de semnificaţie dat de cel care scrie la ceea ce enunţă: bucurie: -), tristeţe : -(ironie ; -) mânie : -@ etc. Emoticon-urile traduc căutarea în interiorul limbii scrise pe ecran a unui limbaj non-verbal care, chiar pentru această raţiune, poate permite comunicarea universală a emoţiilor şi poate desemna registrul de înţelegere a discursului, aşa cum l-a vrut autorul său.

De cealaltă parte, se poate spune că engleza comunicării electronice este atât o limbă artificială cu un vocabular şi o sintaxă proprii, cât şi o limbă specială, ridicată la rang de limbă universală. Într-un fel, cu siguranţă mai puţin evident decât limbile inventate în secolul al XIX-lea, engleza transformată în *lingua franca* a lumii electronice este o limbă nouă, care reduce lexicul, care simplifică gramatica, care inventează cuvintele, care multiplică abrevierile. De aici, din ambiguitatea unei limbi universale care are o limbă existentă ca matrice, dar care, altfel, impune convenţii originale, decurg mai multe consecinţe importante.

Prima este întărirea în SUA a certitudinii în hegemonia fără rival a limbii engleze şi, imediat, considerarea ca inutilă a învăţării altor limbi. Acum câţiva ani, se spune, un ex-guvernator al statului Texas declara: "If English was good enough for Jesus, it would be good enough for the children of Texas". Şi astăzi, conform unei statistici publicată de "New York Times" în aprilie 2001, doar 8% dintre elevii liceelor şi colegilor americane urmează clase de limbi străine (*NYT* 2001:A1,A10). În al doilea rând, engleza electronică presupune o învăţare specifică pe care n-o furnizează neapărat cunoaşterea englezei "clasice". Cum arată Geoffrey Nunberg: "Engleza pe care o găsim în reţea este oarecum mai dificilă decât ceea ce este solicitat pentru a putea realiza comunicări formale" (Nunberg 1996:254). O a treia consecinţă este imperialismul englezei care nu cunoaşte nici tilde, nici accente şi care impune adesea eliminarea pe ecran a unor limbi precum: franceza, italiana, portugheza sau spaniola. Cum notează Emilia Ferreiro, imperialismului lingvistic i se adaugă astfel un imperialism grafic care supune propriilor sale legi celelalte limbi când sunt scrise sau citite pe suportul comunicării electronice" (Ferreiro 2001:55-56).

Două elemente trebuie să nuanţeze aceste constatări. Primul se referă la dimensiunea distanţei între comunitatea de limbă engleză şi celelalte din lumea electronică. Progresele în difuzarea şi folosirea acestui nou mod de comunicare duc în fiecare zi la reducerea sa. Totuşi, datele publicate de site.-ul electronic *Globe Internet Statistics* arată că în 2001, 47,5% din adresele electronice se găseau situate în ţările de limbă engleză, faţă de numai 4,5% pentru spaniolă; 3,7% pentru franceză; 2,5% pentru portugheză[7]. Un asemenea dezechilibru este o consecinţă imediată nu a ponderii demografice, respectiv a diferitelor comunităţi lingvistice, ci a inegalului lor nivel de dezvoltare, indiferent că este economic, social sau cultural.

Al doilea element: progresele învăţământului şi ale cunoaşterii limbilor străine, în special în Europa şi America Latină, au permis schimburi în care fiecare utilizează propria limbă, fiind capabil, totodată, să-l înţeleagă pe celălalt. În această perspectivă, poate fi definit poliglotismul modern, cum l-a propus Umberto Eco în cartea sa despre căutarea limbii perfecte: "Problema culturii europene (sau universale) a viitorului nu constă, cu siguranţă, în triumful poliglotismului total. Cel care ar şti să vorbească în toate limbile ar semăna acelui *Funes el memorioso* al lui Borges, cu mintea ocupată în întregime de o infinitate de imagini, dar într-o comunitate de persoane care pot sesiza spiritul, atmosfera dintr-un cuvânt diferit" (Eco 1994). Specializările lingvistice ar trebui să permită indivizilor nu doar de a vorbi şi a scrie în toate limbile, ci şi de a înţelege un mare număr dintre ele în aşa fel încât comunicarea multilingvistică să fie posibilă. Există aici o miză deopotrivă pedagogică, care are consecinţe asupra învăţării limbilor, şi civică, pentru a putea fi evitată dominaţia unei limbi unice, oricare ar fi ea.

Monolingvistică sau poliglotă, lumea comunicării electronice este o lume a supraabundenţei textuale în care oferta scrisului depăşeşte cu mult capacitatea de însuşire a cititorilor. Literatura a denunţat adesea inutilitatea cărţilor acumulate, excesul de texte prea numeroase. Un asemenea diagnostic contrabalansează toate discursurile de celebrare care, de la sfârşitul secolului al XV-lea, preamăresc invenţia lui Gutenberg. El exprimă o nelinişte tenace faţă de o lume textuală multiplicată şi devenită de necontrolat. În lumea utopică a "Utopiei unui om care a obosit", dialogul între Eduardo Acevedo şi omul fără nume al viitorului relevă în felul său această angoasă. Eudoro Acevedo răsfoieşte o ediţie din 1518 a *Utopiei* lui Thomas Morus şi declară : "Este o carte tipărită. La mine trebuie să fie mai mult de două mii, dar evident, mai puţin vechi şi preţioase ca aceasta". Interlocutorul său izbucneşte în râs: 'Nimeni nu poate citi 2000 de cărţi. De patru secole de când trăiesc, n-a trebuit să citesc mai mult de o jumătate de duzină. De altfel, ceea ce contează nu este a citi, ci a reciti. Tiparul, acum desfiinţat, a fost unul dintre cele mai rele flageluri ale umanităţii, căci a tins să multiplice până la ameţeală texte inutile"[8].

Cu mai bine de trei secole înainte, dialogul pe care Lope de Vega îl imagina în *Fuente Ovejuna* între Barrildo, ţăranul şi Leonelo, un student care revine din Salamanca, ilustrează aceeaşi lipsă de încredere faţa de multiplicarea cărţilor, permisă de inventarea tiparului- o invenţie recentă în 1476, dată a evenimentelor istorice povestite de *comedia* lui Lope. Lui Barrildo care laudă efectele tiparului ("Acum că se tipăresc atâtea cărţi, nu e nimeni care să nu-şi dea aere de savant"), Leonelo îi răspunde: "Tocmai din această cauză, cred, dimpotrivă, că eşti mai ignorant, căci ştiinţa nu se poate limita la o mică *summa*: excesul de cărţi este izvor de confuzie şi reduce eforturile făcute la o spumă zadarnică. Şi omul cel mai obişnuit cu lectura sfârşeşte prin a-şi pierde latina doar la vederea atâtor titluri"[9]. Uimit de această remarcă, Barrildo afirmă: "Dar Leonelo, tiparul este o invenţie importantă", de care nu este deloc convins "licenciado"-ul : "S-a întâmplat de secole şi nu văd ca al nostru să fi produs un Sf. Jérôme sau un Sf. Augustin". Multiplicarea cărţilor este mai mult izvor de confuzie decât

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Cartea de nisip (I)

Detaliu cruce, Muzeul Satului Vâlcean - Bujoreni; Foto: Nicolae Mihai

de cunoaştere şi tiparul, care a generat un exces de cărţi, n-a produs noi genii.

De aici o întrebare despre prezent: cum să gândim lectura în faţa unei oferte textuale pe care tehnica electronică o multiplică şi mai mult decât inventarea tiparului? În 1725, Adrien Baillet scria într-o lucrare intitulată *Aprecieri ale savanţilor asupra principalelor lucrări ale autorilor* : "Avem motiv să ne temem că multitudinea cărţilor care sporesc zilnic, într-un mod uluitor, să nu facă ca secolele următoare să cadă într-o stare atât de jalnică, cum era cea în care barbaria aruncase precedentele de la decăderea Imperiului Roman."[10]. Avea dreptate Baillet şi am căzut într-o barbarie textuală asemănătoare celei care a urmat decăderii Imperiului Roman? Pentru a răspunde acestei interogaţii trebuie să distingem cu atenţie între diferitele registre de mutaţii care caracterizează revoluţia textului electronic. Primele trimit la ordinea discursurilor, următoarele la cea a motivelor, iar ultimele la cea a proprietăţilor.

Cu ordinea discursurilor suntem în faţa rupturii care este, fără îndoială, fundamentală. În cultura scrisă, aşa cum o cunoaştem, această ordine este stabilită plecând de la relaţia între obiecte (scrisoarea, cartea, ziarul, revista, afişul, formularul etc), categoriile de texte şi utilizările scrisului. Această legătură care asociază tipuri de obiecte, categorii de texte şi forme de lectură este rezultatul sedimentării istorice de foarte mare lungă durată care trimite la trei inovaţii fundamentale. Prima apare în primele secole ale erei creştine, când *codex*-ul aşa cum încă îl ştim, adică o carte constituită din file şi pagini adunate în aceeaşi legătură sau între aceleaşi coperţi, înlocuieşte ruloul sau *volumen*-ul, de-o cu totul altă structură, care era cartea cititorilor greci şi romani.A doua ruptură se plasează în secolele XIV şi XV, înaintea invenţiei lui Gutenberg, şi constă în apariţia unei *"libro unitario"*, după expresia lui Armando Petrucci. Acesta reuneşte în aceeaşi legătură operele unui singur autor, chiar a unei singure opere. Şi această realitate materială era regula pentru corpusurile juridice, operele canonice ale tradiţiei creştine sau cele clasice ale Antichităţii; ea nu se aplica la fel pentru textele în vulgară care, în general, se găseau reunite în aceste miscelanee compuse din opere de date, genuri sau limbi diferite. În jurul unor figuri ca Petrarca sau Boccacio, Christine de Pisan sau René d'Anjou, se naşte cartea "unitară" pentru scriitorii "moderni", adică o carte în care se strânge legătura între obiectul material, opera (în sensul de operă specială sau de o serie de opere) şi autor.

A treia moştenire este, evident, inventarea presei de tipărit şi a caracterelor mobile la jumătatea secolului al XV-lea. Începând din acel moment, fără a face neapărat să dispară publicaţia manuscrisă, tiparul devine tehnica cea mai utilizată pentru reproducerea scrisului şi a producerii cărţilor.

Noi suntem moştenitorii acestor trei istorii, atât pentru definirea cărţii care este, deopotrivă, un obiect diferit de celelalte obiecte ale culturii scrise şi o operă intelectuală sau estetică dotată cu o identitate şi o coerenţă atribuite autorului său, cât şi pentru o percepţie a culturii scrise, bazată pe diferenţierile imediate, materiale, între obiecte care trimit la genuri textuale diferite şi implică utilizări distincte.

O asemenea ordine de discurs pune în discuţie textualitatea electronică. Într-adevăr, este acelaşi suport, adică ecranul calculatorului, care face să apară în faţa cititorului diferitele tipuri de texte care, în lumea culturii manuscrise şi *a fortiori* tipărite, erau distribuite între obiecte distincte. Toate textele, oricare ar fi, sunt produse sau primite pe un acelaşi suport şi în forme foarte asemănătoare, în general decise chiar de cititor. Este creată astfel o continuitate textuală care nu mai diferenţiază genurile, plecând de la înscrierea lor materială. De aici, neliniştea sau confuzia cititorilor care trebuie să înfrunte sau să depăşească dispariţia criteriilor cel mai puternic interiorizate, ce le permiteau să distingă, să claseze şi să ierarhizeze discursurile.

Prin urmare, percepţia operelor ca opere este cea care devine mai dificilă. Lectura în faţa ecranului este, în general, o lectură discontinuuă, care caută, pornind de la cuvinte-cheie sau rubrici tematice, fragmentul pe care vrea să-l cuprindă – un articol într-o revistă electronică, un fragment dintr-o carte, o informaţie pe un *web site* – , fără ca totalitatea textuală din care acest fragment este extras să fie cunoscută, în identitatea şi în coerenţa sa specifică. Într-un anumit sens, se poate afirma că în lumea electronică, toate entităţile textuale sunt asemenea băncilor de date care furnizează unităţi a căror lectură nu presupune în nici un fel percepţia globală a operei sau a corpusului din care ele provin.

NOTE:

1. Borges 1999, II, a:503; text spaniol, Borges 1997a:45-46 ("Me hospedé en una módica pensión a espaldas del Museo Británico, a cuya biblioteca concurría de mañana y de tarde, en busca de un idioma que fuera digno del Congreso del Mundo. No descuidé las lenguas universales; me asomé al eperanto -que el Lunario sentimental califica de 'equitativo, simple y económico'- y al Volapük, que quiere explorar todas las posibilidades lingüísticas, declinando los verbos y conjugando los sustantivos. Consideré los argumentos en pro y en contra de resucitar el latín, cuya nostalgia no ha cesado de perdurar al cabo de los siglos. Me demoré asimismo en el examen del idioma analítico de John Wilkins, donde la definición de cada palabra está en las letras que forman").

2. Borges 1999, II, a:506, text spaniol, Borges l997a:51 ("Cuatro años he tardado en comprender lo que les digo ahora. La empresa que hemos acometido es tan vasta que abarca - ahora lo sé - el mundo entero. No es unos cuantos charlatanes que aturden en los galpones de una estancia perdida. El Congreso del Mundo comenzó con el primer instante del mundo y proseguirá cuando seamos polvo. No hay un lugar en que no esté").

3. Borges 1999, II, b:532, text spaniol Borges 1997c:97 ("Ensayé diversos idiomas y no no sentendimos. Cuando él habló lo hizo en latín. Junté mis ya lejanas memorias de bachiller y me preparé para el diálogo". –'Por la ropa, veo que llegas de otro siglo. La diversidad de las lenguas favorecía la diversidad de los pueblos y aun de las guerras; la tierra ha regresado al latín. Hay quienes temen que vuelva a degenerar en francés, en lemosín o en papiamento, pero el riesgo no es inmediato'").

4. Borges 1999, II, b:533, text spaniol Borges 1997c:99 ("Me has dicho que te llamas Eudoro; yo no puedo decirte cómo me llamo, porque me dicen alguien").

5. Borges 1999, II,b: 537; text spaniol Borges 1997 c:105-106 ('Divisé una suerte de torre, coronada por una cúpula. -Es el crematorio - dijo alguien -. Adentro está la cámara letal. Dicen que la inventó un filántropo cuyo nombe creo, era Adolfo Hitler").

6. Borges 1999, II,b:556; text spaniol Borges 1997c:140 ("la pieza más honesta y melancólica de la serie").

7. *Global Internet Statistics*, http:/ www.euromktg.com/globstats/index.php3, 24 avril 2001.

8. Borges 1999, II,b :533-534, text spaniol Borges 1997c:100 ("Es un libro impreso. En casa habrá más de dos mil, aunque no tan antiguos ni tan preciosos. Leí en voz alta el título. El otro se rió. -Nadie puede leer dos mil libros. En los cuatro siglos que vivo no habré pasado de una media docena. Además no importa leer, sino releer. La imprenta, ahora abolida, ha sido uno de los peores males del hombre, ya que tendió a multiplicar hasta el vértigo textos innecesarios").

9. Lope Félix de Vega Carpio, "L'Illustre Comedia de Fuente Ovejuna", traduction par Pierre Dupont, in Marrast 1994:265, text spaniol, de Vega 1993:87, vers 901-908 (Barrildo : "Después que vemos tanto libro impreso, / no hay nadie que de sabio no presuma" -Leonelo : "Antes que ignoran más, siento por eso, / por no se reducir a breve suma; / porque la confusión, con el exceso, / los intentos resuelve en vana espuma; / y aquel que de leer tiene más uso, / de ver letreros sólo está confuso").

10. Baillet 1725, *Advertissement au lecteur*. Datorez această referinţă lui Ann Blair.

BIBLIOGRAFIE:

Baillet, Adrien 1725. *Jugements des savans sur les principaux ouvrages des auteurs*, Amsterdam, "Advertissement au lecteur".

Borges, Jorge Luis 1997a. *El Congreso*, in *El libro de arena*, Madrid, Alianza Editorial.

- 1997 b. *El idioma analítico de John Wilkins*, in *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza Editorial.

- 1997 c. *Utopia de un hombre que esta cansado*, in *El libro de arena*, Madrid, Alianza Editorial.

- 1999, I. *La langue analytique de John Wilkins*, in *Autres inquisitions*, Traduction de Paul Bénichou, Sylvia Bénichou-Roubaud, Jean Pierre Bernès et Roger Caillois, in Borges, *Oeuvres complètes*, tome I.

- 1999, II, a. *Le Congrès*, in *Le livre de sable*, traduction de Françoise Rosset, revue par Jean Pierre Bernès, in Borges, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II.

- 1999, II, b. *Utopie d'un homme qui est fatigué* in Borges, *Oeuvres complčtes,* tome II.

Chartier, Roger 1996. *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe-XVIIIe sičcle)*, Paris, Albin Michel.

Chartier, Roger, **Corsi**, Pietro 1996. *Sciences et langues en Europe*, sous la direction de..., Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Eco, Umberto 1994. *La Recherche de la langue parfaite*, Paris, Editions du Seuil.

Ferreiro, Emilia 2001.*Pasado y presente de los verbos leer y escribir*, México, Fondo de Cultura Económica.

Marrast, Robert 1994. *Theâtre espagnol du XVIIe siècle*, édition publiée sous la direction de..., Paris, Bibliothčque de la Pléiade.

Nunberg, Geoffrey 1996. *La langue des sciences dans le discours électronique*, in Chartier, Corsi 1996, pp. 247-255 .

NYT=*The New York Times*, 16 avril 2001, pp. A1 et A10.

Rasmussen, Anne 1996. *A la recherche d'une langue internationale de la science 1880-1914*, in Chartier, Corsi 1996.

de Vega Carpio, Lope Felix 1994. "L'Illustre Comedia de Fuente Ovejuna", traduction par Pierre Dupont, in Marrast 1994.

de Vega, Lope 1993. *Fuente Ovejuna*, Edición, prólogo y notas de Donald McGrady, Barcelona, Crítica.

---

* textul reprezintă o variantă revăzută a unei conferinţe susţinută la Geneva, 12 noiembrie 2002, cu titlul *Langues, livre et lectures, entre l'imprimé et le numérique.* Exprimăm caldele noastre mulţumiri autorului care,cu multă amabilitate, ni l-a pus la dispoziţie, pentru a fi publicat în paginile revistei ARCHE.

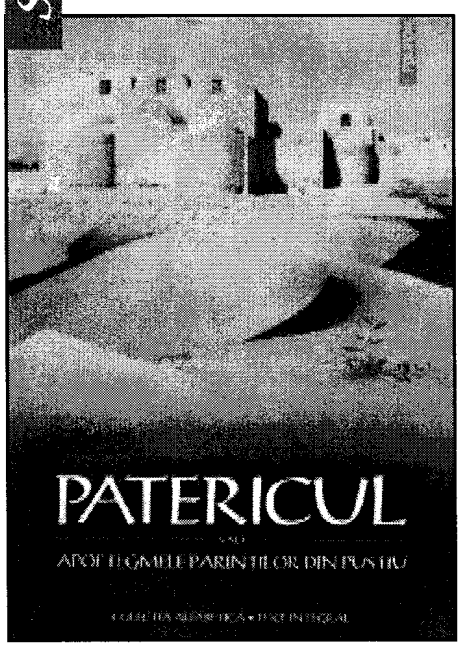
Roger CHARTIER este director de studii la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Andrew D. White Professor-at-Large, Universitatea Cornell, 1996-2001, Annenberg Visiting Professor la Universitatea din Pennsylvania, Philadelphia, din ianuarie 2001. Laureat al premiului anual al Asociaţiei Americane de Istorie a Cărţii Tipărite (1990), Marele Premiu de istorie (Premiul Gobert) al Academiei Franceze (1992), membru corespondent al Academiei Britanice, Docteur Honoris Causa al Universităţii Carlos III (Madrid). Domeniul predilect de cercetare l-a constituit istoria culturii scrise (secolele XV-XVIII), fiind considerat unul dintre cei mai buni specialişti în problemele istoriei culturale. În română i-a fost tradusă cartea *Lectures et lecteurs sous l'Ancien Régime* (Ed. Meridiane, 1997).

Traducere: **Nicolae MIHAI**

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Semnal

Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu, traducere, introducere și prezentări de Cristian Bădiliță, Iași, Polirom, 2003, 378 p.



Apariția unei noi ediții a Patericului, ediție vizibil îmbunătățită față de traducerea românească din secolul al XVIII-lea, republicată la Alba Iulia, în 1990, constituie un eveniment major în viața noastră culturală, împlinind, totodată, o mai veche necesitate de aducere la zi a traducerii unei asemenea cărți fundamentale, o traducere într-o limbă literară proaspătă, făcută după principiul filologic modern, ce o validează științific și o redă circuitului public.

"Colecția alfabetică – *Alphabetikon* – tradusă integral aici din greaca veche, precizează traducătorul, este cea mai întinsă dintre cele trei colecții de apoftegme din secolele V-VI. Ediția, după care am lucrat, este aceea a lui Cotelier, din secolul al XVII-lea, reprodusă în *Patrologia graeca* 65, coll. 71-440, ușor ameliorată de P.B. Paschos, în 1961. Noutatea ediției noastre constă în includerea, pe lângă textul ediției Cotelier, a multor apoftegme inedite, recuperate de Jean-Claude Guz, în urma colaționării tuturor manuscriselor principale. Suplimentele respective, patruzeci la număr, sunt semnalate de fiecare dată în prezentările preliminare. Aceste inedite au fost traduse după originalul publicat de J.–Cl.Guy, în *Recherches sur la tradition grecque des Apophtegmata Patrum*, Bruxelles, 1962"(p.29). Autorul ediției mărturisește că enumerarea punctuală a apoftegmelor, într-o asemenea antologie, "exclude din capul locului pretenția unei ordini precise". Pentru chestiunea contextualizării sentințelor, s-au redactat câteva zeci de note biografice, pornind de la mărturiile istorico-literare ale lui Casian Palladius, din *Historia monachorum in Aegypto*, neeludându-se nici hagiografiile paleocreștine.

Această carte esențială, Patericul reprezintă o mărturie vizibilă, scriptică a tăcerilor și rostirilor neîncetate despre Dumnezeu, pe o perioadă de aproximativ două secole, IV și V, în pustiurile egiptene, sinaitice și palestiniene. În genere, schema funcțională se sprijină pe existența unui bătrân(*Geron*), numit și avva sau părinte(*Pater*), ajutat în treburile sale casnice de un ucenic, ce primește, în schimbul ajutorului neprecupețit și al ascultării sale totale, o lecție autentică, vie despre ceea ce înseamnă a fi monah. Avva devine modelul hristic întrupat pentru ucenic, acesta construindu-și viața în jurul unui astfel de tipar.

Patericul constituie o carte fundamentală în măsura în care te pregătește pentru moarte. Cristian Bădiliță îl definește ca fiind "un compendiu de politețe creștină, de bunătate și civilitate; el este, în același timp, un manual de dezvățare a lucrurilor nesemnificative, a fleacurilor, a dogmatismului uscat, care închircesc sufletul și fac aerul din jurul nostru irespirabil"(p.22). Trăsătura revelatoare a Patericului este, dincolo de orice, aceea de a fi un însoțitor minunat al sufletului către moarte. Sentința lui Montaigne, emblematică pentru esența filozofiei, potrivit căreia principiul filozofiei se subsumează, inevitabil, ideii de moarte – *philosopher, c'est apprendre à mourir* – capătă consistență în planul patristicii, în sensul în care sufletul(*Pneuma)* este pregătit pentru moarte.

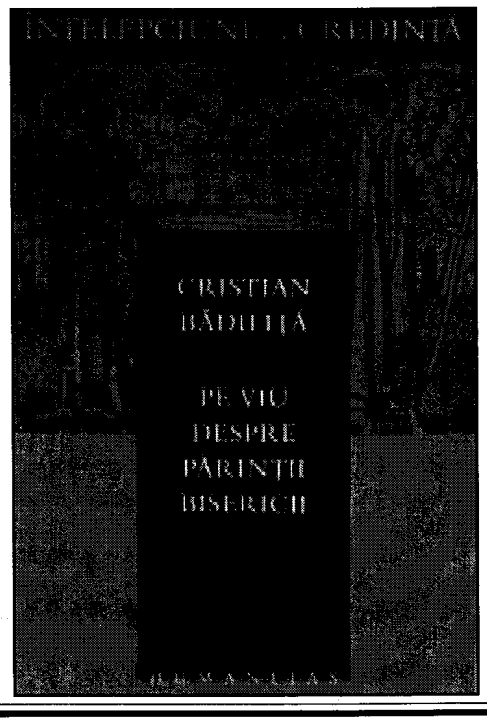
Din perspectiva antropologiei religioase, monahul sau anahoretul știe cu certitudine ce înseamnă a muri, în sens calitativ, spre deosebire de omul modern care nu este deloc interesat de problema vieții și a morții, de chestiunea vitală a mântuirii sufletului. De exemplu, într-o apoftegmă, se spune despre avva Sisoe, că, în momentul apropierii sale de moarte, având în jurul său o serie de părinți, fața îi strălucea ca soarele. În clipa venirii "corului de profeți", a celui de apostoli și, ulterior, al îngerilor, strălucirea feței sale era din ce în ce mai puternică, ea devenind asemenea soarelui, întrucât atinsese desăvârșirea și intrase în Împărăția cerurilor ca "vas ales al pustiului". După ce și-a dat suflarea, devenind ca un fulger, camera s-a umplut de mireasmă plăcută.

Moartea, în măreția ei, în tragica ei serenitate, în "absurdul ei plin de sens", descrisă admirabil de ucenicii avvei Sisoe dobândește o valoare supremă, chipul său tainic fiind totuna cu cel al lui Dumnezeu. Monahul, acest mistic sublim, "nebun întru Hristos", încearcă să spargă "zidul de păcate și minciuni" care s-a interpus între om și Creatorul său, învățându-ne taina trăirii cum se cuvine a vieții, precum și a morții frumoase, întru Hristos. Nobilitatea sufletească a călugărului, simplitatea și cavalerismul său sui-generis fac din el un model de desăvârșire profundă pentru fiecare dintre noi, conferindu-i acestei cărți, "cea mai umană și mai substanțială carte după Biblie", unicitate în "civilizația europeană, creștină sau păgână".

Orice rostire despre nevoințele acestei tipologii monahale, chiar în planul antropologiei religioase, devine inutilă în clipa în care lupta interioară pentru modelarea sufletului este dominată de tăcerea superbiei mistice, a ascezei contemplative. Ceea ce putem afirma cu certitudine este faptul că lumea personajelor călugărești care populează Patericul este o lume a smereniei, umilinței, bunătății, generozității, iubirii și curajului, trăsături care dau măsura profunzimii acestor modele ascetice sau acestor "campioni maniaci ai postului și rugăciunii".

Prezența acestei armate vizibile, compuse din "cavalerii desăvârșiți" ai pustiei constituie un argument peremptoriu în reamintirea ideii fundamentale potrivit căreia Dumnezeu ne-a creat pe toți, la origine, oameni "cu aripi de foc", după chipul și asemănarea Sa, care pot – dacă au voința necesară – de a se mântui. Patericul rămâne un instrument indispensabil în ceea ce privește calea soteriologică a sufletului uman, a împlinirii sale în perspectiva economiei divine(***Constantin Mihai***).

Cristian Bădiliță, *Pe viu despre Părinții Bisericii,* București, Humanitas, 2003, 276p.



Pe viu despre Părinții Bisericii" este o carte de dialoguri cu o serie de patrologi (patristicieni) din diverse spații culturale – european și canadian –, autorități recunoscute, care și-au consacrat mulți ani din viața lor interpretării scrierilor patristice, aducându-ne în prim plan o lume mai puțin cunoscută, dominată de savoarea și prospețimea unei cunoașteri vii.

"Volumul – afirmă Cristian Bădiliță – nu este, așadar, o lecție, ci o călătorie împreună, o călătorie la capătul căreia se află chiar începutul: opera propriu-zisă a Părinților, menită unei lecturi temeinice și cu adevărat folositoare sufletului"(p.14).

Motivațiile subiectiv-obiective ale acestui "volum de collationes" sunt aduse "nu ca pe o *dikaioma* dubioasă", ci din nevoia de lămurire a intențiilor care stau la baza constituirii unei asemenea cărți, acela de a rezuma "un itinerariu spiritual și intelectual de zeci de ani de zile prin diverse peisaje patristice europene și canadiene", traseu antropologic ce capătă un interes public în măsura în care fiecare lector poate reitera etapele și poate intra în rezonanță cu "povestea depănată de unul sau altul dintre protagoniști".

S-au urmărit "două piste de discuții: prezentarea patristicii actuale în diferite medii (Spania, Franța, Italia, Canada, România), cu escale prelungite asupra unor personalități de anvergură, precum Daniélou, Marrou, Antonio Orbe, G.I. Coman, Hamman, Henri de Lubac et ali; aprofundarea liniilor de gândire ale unor Părinți ai Bisericii (Irineu, Iustin, Theodoret al Cyrului, Grigore de Nyssa, Dionisie, Palama et ali), sau a unor teme alese în funcție de interlocutor (originile creștinismului alexandrin, apocrifele, mistica orientală, rugăciunea inimii, demonologia, ereziile, canonul etc). Nu în ultimul rând, am discutat chestiuni de metodologie, sau pur și simplu de "strategie" de lectură a textelor patristice"(pp. 12-13).

Printre participanții la aceste discuții, remarcăm prezența unor proeminenți patristicieni (patrologi) precum: Monique Alexandre ("O istorie trăită a patristicii"), Marguerite Harl ("De la Grigore de Nyssa la Septuaginta"), Enrico Norelli ("Credință și onestitate intelectuală"), Juan José Ayán Calvo, "un fel de Ioan Ică jr. al Spaniei" ("Mâna creatoare a lui Dumnezeu"), Allain le Boulluec ("Ereziile creștinismului timpuriu se pot interpreta ca forme de elitism"), Jean-Noël Guinot ("Între filologie și patristică, între Theodoret al Cyrului și Bernanos"), Giovanni Filoramo ("Gnoza ecologică, psihologică și politică"), Attila Jakab ("Enigmele creștinismului egiptean în primele trei secole"), Ysabel de Andia ("Nu vorbesc niciodată despre experiența mea mistică, dar știu ce spun când evoc experiența mistică a marilor sfinți despre care vorbesc"), Marie-Hélene Congourdeau ("Locul inimii între Orient și Occident"), Î.P.S. Nicolae Corneanu ("Mărturisiri patristice"), Lucian Turcescu ("Să construim pe fundația anterioară, dar nu cred că trebuie să devenim sclavii tradiției, fie și ea teologică"), Marius David Cruceru ("Patristica neoprotestantă"), precum și Andrei Pleșu ("Când vreau să citesc filozofie, teologie sau literatură, nu iau niciodată în mână Patericul"), specialist în istoria artei, ce a ținut cursuri de filozofia religiei, hermeneutica Genezei și angelologie, curs ținut în perioada interbelică de Nae Ionescu, curs apreciat de foștii săi discipoli, care, din păcate, nu s-a republicat, constituind o reală pierdere pentru cultura română, îndeosebi că angelologia este un domeniu atât de firav cunoscut la noi. De altfel, Andrei Pleșu a publicat recent, la editura Humanitas, o încântătoare carte "Despre îngeri" pe care o vom recenza în nr.-ul viitor al revistei.

Discuția avută cu Andrei Pleșu, mai ales asupra problemei angelologice, "a meditației asupra condiției îngerilor care adâncește reflecția asupra condiției umane" (Bădiliță) devine interesantă prin contextualizarea ei în perimetrul mai larg al Patericului a cărui lectură este "cel mai eficient antidot al orgoliului" (Pleșu), o lectură care contribuie la "desființarea omuletului din fiecare" (Noica). Orice traseu spiritual presupune intrarea în legătură cu "modelul angelic"; în condițiile în care ființa umană, anagogic, poate să-și asume un asemenea traiect ascendent, având "conștiința unui parcurs asistat, orice antropologie e, subiacent, o angelologie" (Pleșu).

O convorbire deosebită o constituie cea cu Monique Alexandre, profesor de patristică greacă și literatură iudeo-elenistică la Paris IV-Sorbona, între 1989-2001, una dintre apreciatele specialiste în Philon din Alexandria, Grigore de Nyssa și Septuaginta, care realizează o panoramare a patristicii moderne franceze, din care provine și generația strălucită a domniei sale de patristicieni laici din anii `70-`80, generație patronată de marile figuri ale patrologiei franceze: Henri de Lubac, Henri-Irénée Marrou, Jean Daniélou, Urs von Balthasar. Perspectiva interdisciplinară a abordării textelor patristice se dovedește fecundă, reușind "să redea dimensiunea teologică unei capodopere artistice și să reveleze dimensiunea estetică scrierilor cu caracter preponderent teologic" (Bădiliță). Această perspectivă inedită este vitală pentru revigorarea culturii umaniste europene. Înțelegerea literaturii creștine implică, conform viziunii lui Monique Alexandre, o bună cunoaștere a Antichității târzii, a istoriei mentalităților, a literaturii și a filozofiei. Nu se poate studia un autor sau o temă fără a avea o viziune de ansamblu a literaturii creștine grecești, latine și orientale. De exemplu, "cum poți să-l înțelegi pe Origen, origenismul în general, fără a avea acces la sursele non-grecești, la traducerile latine, la scrierile latine, siriace"(p.60).

Printre patristicienii europeni, intervievați în acest volum, merită să amintim chiar și fugitiv pe Attila Jakab, un tânăr istoric al creștinismului(specialist în viața și evoluția instituțiilor creștine), născut în România, asistent la Universitatea din Geneva, o autoritate incontestabilă, bibliografia tezei sale de doctorat *Ecclesia Alexandria. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin(II et III siècles)* devenind faimoasă în rândurile patristicienilor; Lucian Turcescu, profesor de studii religioase la St. Francis Xavier University, vicepreședintele Societății Canadiene de Studii patristice, preocupat de redescoperirea surselor patristice ale conceptului modern de "persoană", de chestiunea dialogului ecumenic catolico-ortodox, precum și de relația dintre religie și politică în spațiul sud-est european, autor al volumului "Dumitru Stăniloae – Tradition and Modernity in Theology"(2002); Marius Cruceru, pastor baptist, cadru universitar la Universitatea Emanuel din Oradea, unde predă limba greacă a Noului Testament, limba latină ecleziastică și patristică, pregătindu-și o teză de doctorat despre limbajul teologic al lui Augustin, un fin teolog care surprinde admirabil distincția dintre patrologie, ca disciplină care se ocupă cu studierea vieții, a biografiilor Părinților și a vieților sfinților, și patristică, interesată de analiza operei, a scrierilor Sfinților Părinți. Nu în ultimul rând, merită menționat dialogul cu Î.P.S. Nicolae Corneanu, discipol al reputatului clasicist și patrolog I.G. Coman, unul dintre apreciații patrologi și istorici ai creștinismului antic, în descendența unei faimoase pleiade din perioada interbelică, care-i cuprindea pe: Dumitru Stăniloae, Dumitru Fecioru, Olimp Căciulă, Teodor Popescu, Dumitru Bodogae, Ioan G. Coman, deschis spre cultura laică, "un model de civilitate și inteligență smerită care a marcat perioada post-revoluționară".

Acest prim volum de dialoguri – autorul preconizând un al doilea, unde vor apărea alți 15 savanți patrologi – dă seama despre consistența și profunzimea unei lumi sui-generis a patristicii, a valorilor și competențelor, a civilității și inteligenței smerite, a echilibrului și dreptei măsuri, o lume a Sfinților Părinți re-înviată prin intermediul unor remarcabili patrologi. Tomul de față, un pandant al celui de Convorbiri, realizat la Anastasia de Sorin Dumitrescu, în 2001 cu diverse personalități ale spațiului monahal și cultural românesc, se poate constitui într-un îndreptar util de abordare a patristicii în cultura română, luând ca repere rigoarea și competența științifică din zona vest-europeană și nord-americană (canadiană) (***Constantin Mihai***).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Monique Alexandre, *Sabia de foc şi heruvimii,* traducere de Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, ediţie îngrijită de Cristian Bădiliţă, Bucureşti, Anastasia & Symposion, 2003, 410p.

Sabia de foc şi heruvimii" constituie "un eveniment de excepţie în cultura română, menit să împlinească toate exigenţele în domeniu. În acest sens, textele reunite în volumul de faţă aduc lumini nebănuite în decriptarea mirabilei iconografii ctitorită în nordul Bucovinei de voievodul Petru Rareş şi de mitropolitul Grigore Roşca".

Această carte este o culegere de studii care abordează din perspectiva istorico-filologică o parte din capodoperele literaturii creştine din primele secole, plecând de la Philon din Alexandria, simbolurile din "Physiologicus", până la secvenţa "Vieţii lui Antonie scrisă de Athanasie al Alexandriei, de la chestiunea "Istorisirii morţii lui Antonie" şi "Motivele martirologice în viaţa sfinţilor şi teme hagiografice în elogiul martirilor la Grigore de Nyssa" până la "Reprezentările Judecăţii la Grigore de Nyssa" şi "Arta consolării la Grigore de Nyssa", plus două unităţi secvenţiale despre "Lazăr şi Bogatul (Interpretarea pericopei Luca 16, 19-31 la Grigore de Nyssa)" şi "Varlaam şi Ioasaf".

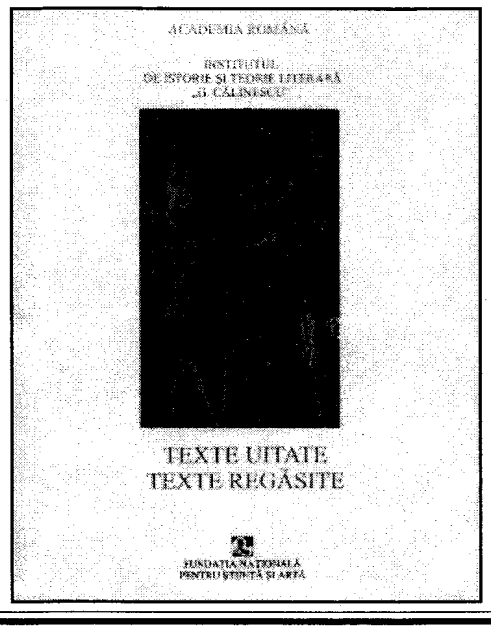
În avant-propos-ul *În loc de introducere*, îngrijitorul ediţiei, Cristian Bădiliţă redă fascinanta convorbire avută cu reputatul savant patrolog Monique Alexandre ("O istorie trăită a patristicii franceze", introducându-ne în atmosfera fecundă a şcolii sorbonarde de patristică, şcoală fondată de H.I.Marrou şi continuată admirabil de Marguerite Harl şi Monique Alexandre, două discipole ale ilustrului profesor francez. Se publică, totodată, şi o listă selectivă de publicaţii ale autoarei, cărţi, ediţii îngrijite, studii substanţiale care dau măsura proeminenţei specialistului patrolog.

Studiul "Sabia de foc şi heruvimii (Gen. 3,24): Texte creştine şi tradiţii iudaice", care dă şi titlul acestei culegeri, abordează, printre altele, problema "alegoriei alexandrine: Cosmos, Puteri şi Logos, Înţeleptul", cea a "moştenirii philoniene? Etimologie şi alegorie, diagrama ophită", a "sabiei şi zidului de foc", a "sabiei de foc şi întoarcerii în Paradis: focul de pedeapsă/ focul de purificare", "sabia rotitoare şi răsucirile ei", precum şi aspectul "crucii împotriva sabiei: tâlharul din Paradis". De-a lungul şcolii antiohiene, de exemplu la Theodor din Mopsuestia, Theodor al Cyrului, heruvimul şi sabia erau "interpretaţi în mod raţional ca nişte fantasmagorii înspăimântătoare destinate de Dumnezeu să-l ţină pe Adam departe de Paradis"(p.104). Exegeza teologică, exprimată prin "puteri şi logosul-sabie" nu a fost receptată decât la nivelul "etimologiei oferite pentru Heruvimi şi în întâlnirea ei cu Logosul-sabie din Noul Testament". Dincolo de exegeza oferită de Philon din Alexandria, "alte lecturi au marcat interpretările creştine la Gen. 3, 24: lectura eshatologică a Paradisului dintâi, a sabiei-Gheenă de care Legea – Pom al Vieţii, circumcizia – semn şi pecete a legământului, îi îngăduie omului să treacă, lectură care inspiră tradiţia origeniană despre focul purificator şi despre străbaterea sabiei; speranţa îndepărtării sabiei, a redeschiderii Paradisului, împlinită în ochii creştinilor în biruinţa pe care a dobândit-o asupra sabiei crucea – Pom al Vieţii, semn pentru tâlhar, pecete baptismală"(p.104). Aceste lecturi ale literaturii intertestamentare concordă cu cele ale iudaismului alexandrin în ceea ce priveşte "identificarea Heruvimilor din Eden cu cei din Sanctuar".

Un text absolut remarcabil îl constituie cel consacrat "Vieţii lui Antonie, scrisă de Athanasie al Alexandriei", text ce încearcă să pună în valoare un posibil portret al Sfântului Antonie, prin grila interpretativă al lui Athanasie, portret construit în jurul ideii "modelului de sfinţenie". Athanasie, remarcă Monique Alexandre, insistă mai ales pe dimensiunea *politeiei*, pe un modus vivendi ascetic, dintr-o iubire – *agape* – profundă pentru Christos, accentuând "în mod pedagogic inserţia lui eclezială în slujba ortodoxiei, refuzul lui de a se bucura de un cult după moarte"(p.195). Este vorba, în cazul textului lui Athanasie, de o învăţătură – *paideuma*- specifică, determinată de ceea ce patrologul francez numeşte *hedysma*(desfătare); "punerea în scenă dramatică a luptelor împotriva Diavolului, reprezentarea concretă a progresului, simbolizarea constantă, elaborarea literară complexă a naraţiunii şi discursurilor dau acestei prime vieţi de monah o strălucire atrăgătoare"(p.196). În strânsă legătură cu această unitate secvenţională a volumului se află şi episodul morţii lui Antonie, moarte prezentată "într-o viziune normativă", opusă altor concepţii asupra morţii, a riturilor funerare şi a ascezei. Nu există nici o ruptură, ci o continuitate firească de la momentul ascezei până la împlinirea morţii şi la ceea ce este dincolo. Trecerea în lumea de dincolo este, astfel, pregătită prin asceză şi speranţă. Merită măcar amintit studiul despre "reprezentările judecăţii la Grigore de Nyssa: *Ekphrasis*, chemare la convertire, interpretare simbolică", temă ce ilustrează, la Grigore de Nyssa, posibilitatea existenţei mai multor niveluri de lectură a Scripturii, teorie apropiată de cea a lui Origen, cercetare de care s-a ocupat şi Henri de Lubac într-un studiu consacrat lui " Cercetări asupra credinţei. Trei studii asupra lui Origen, Anselm şi filozofiei creştine(Paris, 1978)", menţionat şi de discipolul său.

Cartea lui Monique Alexandre poate contribui decisiv la schimbarea de paradigmă în ceea ce priveşte abordarea patristică în spaţiul românesc prin rigoarea şi competenţa ştiinţifică, prin perspectiva pluridisciplinară adoptată în interpretarea scrierilor patristice. Iniţiativa salutară a lui Cristian Bădiliţă, de a ajuta la revigorarea culturii umaniste româneşti prin aducerea în prim plan a unor reputaţi savanţi patrologi, trebuie apreciată la justa ei valoare (***Constantin Mihai***).

TEXTE UITATE – TEXTE REGĂSITE, ediţii şi studii introductive de Silvia Marin-Barutcieff, Cătălina Velculescu, Adriana Mitu, Manuela Anton, Andrei Nestorescu, Bucureşti, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2002, 222 p.



Între cititorul de astăzi şi textele de dinaintea mijlocului veacului al XIX-lea se interpune o barieră, care nu îi permite nici măcar profesionistului un acces facil. Scrisul cu caractere chirilice pare a deveni uneori un labirint nesfârşit de semne, întrucât copiştii sau tipografii din vechime le utilizează după cum le cunosc, dând naştere unor variante „proprii" de litere. Pentru a citi o asemenea scriitură, mai ales dacă este vorba despre un manuscris, ochiul trebuie să fie familiarizat cu o multitudine de reguli generale (ţinând de convenţiile epocii şi ale regiunii respective), dar şi individuale (specifice pentru cel care a aşezat pe hârtie textul). Dificultatea unui asemenea demers a făcut ca multe dintre aceste scrieri să rămână necunoscute cititorului contemporan sau chiar specialistului în istoria literaturii sau a culturii noastre din perioada denumită convenţional „veche".

Câţiva dintre cercetătorii Institutului de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu" – Silvia Marin-Barutcieff, Cătălina Velculescu, Adriana Mitu, Manuela Anton şi Andrei Nestorescu – şi-au asumat toate riscurile unui parcurs plin de peripeţii, pentru a transforma o suită de *texte uitate* în *texte regăsite*. Mai mult decât atât, au oferit ochiului modern şi o grilă de lectură adecvată, prin intermediul interesantelor studii culturale, aşezate ca un preambul teoretic al textelor propuse.

Dispunerea grupajelor text-studiu introductiv s-a făcut după criteriul cronologic, cel mai vechi fragment editat datând de la sfârşitul secolului al XVII-lea. Este vorba despre manuscrisul 339 B.A.R., cuprinzând, la data de 9 mai, viaţa sfântului Hristofor. Cercetătoarea acestei hagiografii – Silvia Marin-Barutcieff – ne propune un model de sfinţenie care a lăsat urme semnificative în imaginarul medieval occidental, dovadă fiind numeroasele reprezentări, trecute succint în revistă: „(...) picturi murale, pictură de şevalet, gravură, sculptură, tapiserie, mozaic, unele dintre ele aparţinând artiştilor celebri (Massacio, Bellini, Pinturicchio, Tiţian, Patinir, Durer, Rubens)." (p. 13) Diversitatea iconografică îşi află principala sursă literară în *Legenda Aurea*, redactată de Jacobus (Jacopo) da Voragine, în veacul al XIII-lea. Arhiepiscopul Genovei ne înfăţişează traseul unui personaj fabulos de la statutul de păgân, la cel de convertit, în urma unei întâlniri providenţiale. Elementele parcursului necredinţă – minune – convertire – martiriu sunt conservate şi în *manuscrisul de la Tatina*, ale cărui lacune sunt întregite de către Silvia Marin-Barutcieff prin intermediul pasajului analog din *Proloagele* lui Dosoftei.

Diferenţele pregnante dintre spaţiul românesc şi cel occidental ne sunt prezentate cu prilejul expunerii rezultatelor cercetărilor de teren, întreprinse de autoare la o suită de biserici şi mănăstiri din zona Olteniei şi a Munteniei, cu scopul de a identifica modelele de figurare a sfântului. Cele două paradigme descoperite – *sfântul uriaş* şi *sfântul cu cap de câine* – corespund unor tradiţii culturale diferite: cea apuseană, valorificând imaginea gigantului cu Iisus-copil pe umăr, trecându-l prin apele învolburate ale unui râu, şi cea autohtonă, a personajului chinocefal sau a celui ce poartă chip de miel, în conformitate cu o suită de legende care au circulat în epocă. Câteva dintre imaginile straniului personaj, fotografiate de Silvia Marin-Barutcieff în timpul peregrinărilor pe la monumentele de cult din Ţara Românească, îl întâmpină pe privitor din rafinatele ilustraţii semnate de Ileana Stănculescu, precum şi de pe coperta cărţii, datorată aceluiaşi artist plastic. Dacă omul contemporan nu prea mai este familiarizat cu taina convertirii, capabilă să-l metamorfozeze pe uriaşul cu nume „blestemat" – *Reprev* (*Reprobatus*) – în „purtătorul de Hristos" – *Hristofor* –, fenomenele naturale îi sunt însă la îndemână, explicaţia lor ştiinţifică aflându-se în orice manual de fizică elementară. Cum înţelegeau însă cei din vechime *fulgerul*, *tunetul* şi *trăsnetul* ne arată textele descoperite de Cătălina Velculescu, într-o suită de manuscrise româneşti din depozitul Bibliotecii Academiei. Scrierile care cuprind referiri la modul de producere a fenomenelor amintite au fost grupate de cercetătoare în patru categorii: cele de tip *pravilă*, culegerea de *Întrebări şi răspunsuri* publicată de Alexandru Ciorănescu în 1934, *Întrebările lui Iazimir cu Panaiot Filozoful* şi *Întrebările lui Epifanie către Andrei [Salos]*. Studiul introductiv, denotând o rigoare ştiinţifică demnă de admiraţie, pune în lumină circulaţia manuscriselor şi modificările operate de copişti, precum şi punctele comune sau cele polemice, care pot fi desluşite între credinţele perpetuate de cultura orală şi cele inserate în fragmentele de text analizate.

Deosebit de interesante sunt pasajele din *Întrebările lui Epifanie către fericitul Andrei*, referitoare la statutul fiinţelor enigmatice şi provocatoare de spaime: zmeii sau balaurii. În contextul acestor plăsmuiri demonice, *fulgerul* acţionează ca un instrument divin, menit să restabilească echilibrul lumii: „Deci poruncéaşte [n.n. Dumnezeu] îngerului care iaste orânduit cu fulgerul şi îndată să pornesc spre smeu fulgerile şi tunetile. Şi trimite îngerul curcubeul cel de fulger spre dânsul să-l arză." (p. 67)

Frica de fulger nu poate fi mai mare decât aceea de moarte, aşa încât studiul Adrianei Mitu, intitulat simbolic, în conformitate cu un verset din *Psalmii* lui David, <„Omul ca iarba, zilele lui...">, reprezintă o continuare fericită a fragmentelor scoase la lumină de Cătălina Velculescu. Ne aflăm, după cum ne indică autoarea, în faţa unei „cărţi de înţelepciune românească originală de la sfârşitul secolului al XVIII-lea" (acesta fiind şi subtitlul preambulului teoretic, în care suntem avertizaţi că manuscrisul miscelaneu 1667 B.A.R., a fost cunoscut şi parţial editat – începând cu Mihail Kogălniceanu – dar niciodată, până la cercetarea de faţă, considerat a fi un tot unitar).

Necesarele informaţii de istorie literară (descoperirea corpusului, publicarea primului text, opiniile specialiştilor etc) sunt întregite prin prezentarea detaliată a celor cinci texte aşezate de mâna unui cărturar necunoscut pe primele 23 de file ale miscelaneului. Diversitatea tipologică a fragmentelor (un panegiric – *Cuvântul de îngropare a lui Ştefan...*, un pamflet în proză – *Cuvântul unui ţăran către boieri*, două texte cu caracter moralizator – *Cuvântul pentru răbdare* şi *Epistolia către Evagoras pentru cinste* şi un schimb imaginar de scrisori – *Corespondenţie între doi streini asupra obiceiurilor Moldovii şi a Ţării Munteneşti*) este capabilă să stârnească interesul cititorilor preocupaţi de variatele aspecte ale „barocului târziu" românesc.

Analiza acestei „cărţi de înţelepciune" aduce în discuţie contextul iluminist în care a fost elaborată, sugerând totodată posibile asemănări cu scrieri ale unor autori din literatura universală şi română, precum Oxenstiern, J. J. Rousseau, Pascal, Montaigne, La Bruyère, Miron Costin sau Dimitrie Cantemir.

Rămânem în secolul Luminilor şi parcurgând rândurile Manuelei Anton, care ne familiarizează cu „transformările structurilor de învăţământ primar ortodox în limba română din Imperiul Habsburgic în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea" (p. 127), luând ca pretext manualele şcolare, specie rar investigată de cercetătorii noştri. Atenţia autoarei se îndreaptă înspre o suită de variante ale abecedarului, elaborat în timpul reformei Mariei Theresa şi a lui Iosif al II-lea, pentru uzul supuşilor ortodocşi ai Habsburgilor. Sunt inventariate primele ediţii: cea sârbească, apărută la Viena, în 1770, cea românească, scoasă de acelaşi tipograf – Joseph von Kurzbock – un an mai târziu, manualele tipărite în ultimele decenii ale veacului al XVIII-lea, de către Petru Bart şi Martin Hochmeister la Sibiu sau în tipografia Universităţii de la Buda. Este reconstituit cu abilitate contextul acestei schimbări, al cărei gânditor a fost călugărul augustinian Johann Ignaz von Felbinger, precum şi principalele ei consecinţe.

Studiul care încheie şirul de *texte uitate*, dezgropate din tăcerea depozitelor de carte veche ale bibliotecilor noastre, este dedicat *Retoricii* lui Ioan Maiorescu. Nu este pentru prima dată când Andrei Nestorescu semnalează importanţa acestei scrieri (încă din 1981, îi consacrase un articol în „Revista de istorie şi teorie literară", însoţit şi de un fragment din ceea ce constituie unicul curs păstrat al cărturarului).

(continuare în pagina 22)

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Semnal

(Urmare din pagina 21)

Din introducerea la textul publicat, de data aceasta, integral, aflăm detaliile conceperii prelegerilor, care nu s-au păstrat „într-un manuscris autograf, nici măcar într-o copie, ci în versiunea lui Ioan Cernătescu, seminarist în clasa a IV-a, care l-a transpus cu maximă fidelitate în caietul său de notiţe, probabil după dictare, aşa cum se obişnuia pe atunci (...)" (p. 167).

Comentariul riguros al lui Andrei Nestorescu pune în evidenţă modernitatea lexicului folosit, precum şi recurgerea la procedeul sinonimiei, ca metodă de îmbogăţire a terminologiei de specialitate.

Apariţia unui asemenea volum trebuie să fie privită ca un autentic eveniment cultural, întrucât marchează întâlnirea dintre cititorul secolului XXI şi scriitorii sau copiştii vremurilor trecute. Imensa muncă de „arheologie" literară face posibil dialogul între cei ce sunt şi cei a căror amintire se ascunde printre filele unor corpusuri vechi, scoase din ce în ce mai rar din uitarea timpului şi din măcinarea rândurilor. Din acest punct de vedere, antologia de *texte uitate*, convertite aproape miraculos în *texte regăsite*, constituie un act de păstrare a memoriei culturale româneşti (***Cristina Bogdan***).

Alexandru Ofrim, *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească,* Piteşti, Editura Paralela '45, 364 p.

Cercetările de istorie culturală românească, având ca suport cartea veche, au beneficiat în ultima vreme de abordări mult mai ample, care nu s-au mai mulţumit doar cu inventarierea patrimoniului de carte veche existentă în diferite fonduri, cu urmărirea circulaţiei cărţii vechi, a colportorilor sau cu analiza însemnărilor marginale de pe cărţi, ci au încercat să ofere o perspectivă extinsă, integrând cartea, atitudinile faţă de ea în universul mental specific unei lumi rurale prin excelenţă, aşa cum a fost mult timp cea românească, dar o lume care deşi ataşată oralităţii rămânea deschisă spre scris (cf. Doru Radosav, Valeriu Leu). Renunţarea la tradiţionala dihotomie oral/scris, explicabilă prin extinderea cercetărilor acordate statutului scrisului, a modului în care cuvântul scris era valorizat în lumea satului, şi centrarea pe analiza diferenţiată a practicilor culturale al căror obiect îl constituia cartea reprezintă o direcţie mai potrivită la care subscrie şi autorul lucrării.

Din perspectiva istoriei mentalităţilor, Alexandru Ofrim îşi propune să analizeze semnificaţiile pe care cartea şi textul scris prin excelenţă le deţineau în lumea rurală, ataşamentul acesteia faţă de asemenea produse beneficiind de un atuu major: faptul demn de reţinut, ne atrage atenţia autorul, că patrimoniul actual de carte veche provine în proporţie de 90% din satele româneşti. Ori acest respect pentru cuvântul scris nu poate fi explicat decât printr-o semnificaţie deosebită a acestuia în cultura tradiţională.

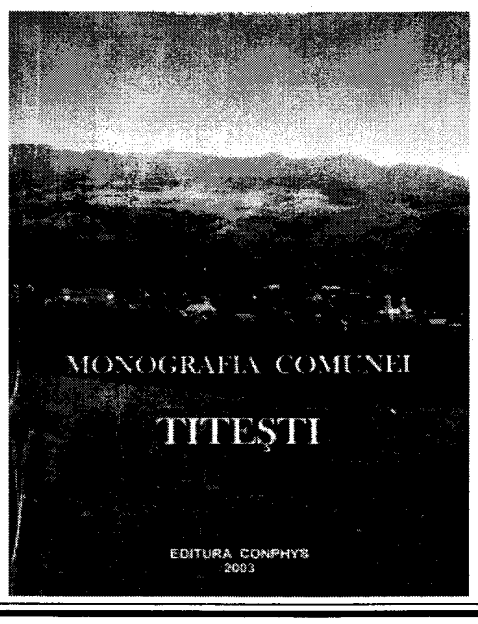
Lucrarea semnată de autor este o demonstraţie impecabilă a faptului, surprinzător poate pentru unii cercetători, că scrisul se afla în centrul lumii rurale. Desigur, nu trebuie înţeles greşit că aceasta era producătoare de asemenea produse sau doar un simplu receptor, accepţia mai exactă fiind cea de univers social şi cultural *deschis* (o deschidere însă în funcţie de propriile nevoi). Şi dimensiunea sa pasivă în receptarea produselor scrise nu este una conformă cu realitatea, ca bun simbolic, cartea fiind întâlnită într-o serie de practici populare a căror semnificaţie autorul încearcă s-o înţeleagă. De fapt aici este una dintre noutăţile interpretative ale cărţii: abordarea cărţii nu ca produs al unei culturi scrise, ci ca un element la care nu originea este importantă, ci funcţionalitatea dobândită în urma integrării într-un univers, în care conferă noi valenţe unor practici vechi sau contribuie la apariţia altora noi.

Poate tocmai aceste elemente îl obligă pe Al. Ofrim să propună un concept mai potrivit şi anume acela de *heteropraxii ale scrisului şi ale cărţii*, înţelegând prin aceasta totalitatea gesturilor, practicilor şi reprezentărilor pe care utilizarea lor le evidenţiază, fie raportându-se doar la materialitatea lor (suport), fie la conţinut, respectiv la interpretarea acestuia prin lectură, în diferite scopuri (taumaturgice, divinatorii, punitive).

O astfel de abordare totalizantă ar fi fost imposibilă în afara utilizării unui corpus eterogen de surse, de la cele scrise (producţiile religioase, cărţile populare, cronici, texte juridice, reţete medicale, relatări ale călătorilor străini până la operele unor scriitori moderni sau contemporani) la cele orale (informaţiile culese într-o serie de cercetări etnografice, etnologice sau sociologice), fără a ocoli iconografia murală, icoanele şi xilogravurile populare sau textul folcloric.

Demersul autorului este unul bine articulat, demonstrând că acesta îşi cunoaşte şi îşi stăpâneşte bine sursele (o calitate în plus pe care nu o au toţi care practică asemenea analize). În plus, este evitat pericolul de a deveni stufos sau a se pierde în detalii, interesul constant fiind acela de a restitui pe cât posibil aceste practici populare care aveau ca obiect cartea, de a le repune în contextul lor social şi cultural, şi de a le compara chiar cu realităţi similare din spaţiul occidental. Rezultatul? O excelentă lucrare, meritorie pentru încercarea autorului de a sistematiza atitudinile, practicile şi reprezentările legate de scris şi carte, perspectiva integratoare, viziunea comparativă, interesul constant în a înţelege resorturile cele mai intime ale membrilor lumii rurale atunci când se raportează la asemenea produse, în fine *last but not least*, eleganţa scriiturii. Toate acestea fac din cartea lui Alexandru Ofrim un exemplu al unei istorii culturale româneşti de cea mai bună factură şi de ce nu, un punct de plecare în viitoare abordări ale subiectului. Dacă o excelentă bibliografie, cu numeroase referinţe româneşti, engleze şi franceze, încheie această lucrare, regretăm absenţa unui rezumat într-o limbă de circulaţie, care, într-un asemenea caz, ar fi fost mai mult decât util ***(Nicolae Mihai)***.

Florea Vlădescu, Monografia comunei Titeşti, *Editura Conphys, Râmnicu Vâlcea, 2003*



Din 1935, când apărea monografia lui Ion Conea, au fost editate până astăzi câteva zeci de cărţi despre frumuseţile naturale, istoria, cultura şi oamenii Loviştei; unele cu caracter ştiinţific şi la obiect, altele cu un prea mare iz idilic sau mitologizant.

Cartea despre care ne-am propus să scriem acum*, alcătuită de Florea Vlădescu, ni s-a părut, de la bun început, una importantă, în ciuda stângăciilor de construcţie şi tehnice (notele, aparatul critic în general), pentru că adună şi selectează în cele exact 575 de pagini, date, informaţii, trimiteri, comentarii, documente istorice, economice, sociale, apoi notaţii, uneori sentimentale, din memoria afectivă a locului, despre oameni şi faptele lor, instituţii etc.

Monografia Titeştilor este scrisă cu mândria firească a apartenenţei la un spaţiu moşnenesc, care, "de-a lungul istoriei", prin protagoniştii lui, a avut un pregnant sentiment al demnităţii şi libertăţi. În mod deosebit, lucrarea "prin conţinutul, său se constituie într-o caldă amintire faţă de Nicolae I. Vlădescu [tatăl autorului - n. n.] care a trăit şi cunoscut aceste meleaguri, a cărui dorinţă n-a fost alta decât să alcătuiască o monografie cât mai completă a acelor trei sate, rămasă, din păcate, neterminată" (p. 6).

Volumul debutează cu o documentată prezentare geografică a Ţării Loviştei, cunoscută şi sub numele de Depresiunea sau Bazinul Titeşti-Brezoi, a cadrului natural, a munţilor care o închid ca într-o cetate, a râurilor care o delimitează. Se aduce în discuţie vechea atestare documentară a "Terram . . . Loysta" din anul 1233, consemnată într-un document din Colecţia Hurmuzaki, folosit şi de Ion Conea, dar care azi este contestat. Alte mărturii şi lucrări istorice (semnate de N. Iorga, D. Xenopol), geografice (hărţile lui Schwanz-1717 şi Sulzer-1774 etc), vin să întregească acest capitol, alături de o descriere a drumurilor Loviştei, lucru important, care demonstrează că această "fortăreaţă" n-a fost una definitiv închisă, ci, dimpotrivă, ea a asigurat căile de acces între Transilvania, Oltenia, Muntenia. Prin urmare, conchide autorul (în consonanţă cu Ion Conea) , districtul loviştean a fost şi rămâne o zonă de interferenţă "de unde cântecul cocoşilor se aude în trei judeţe: Vâlcea, Argeş şi Sibiu" (p.8) .

Capitolele II şi III se ocupă de relieful, condiţiile naturale, văile, lacurile, clima, flora şi fauna celor trei sate ale Titeştilor, dar şi de prefigurarea lor istorică, aşa cum transpare din documente, legende, alte mărturii scrise sau orale (vezi în acest sens procesul titeştenilor cu boierii din neamul Bucşenilor, text colaj, presărat cu hrisoavele, zapisele, rapoartele judecăţi).

Din când în când, mai ales când scrie despre întâmplările memorabile ale locului şi despre protagonişti, cosemnatarul simte nevoia să îşi încerce talentul de scriitor şi, mărturisim, n-o face rău (avem în vedere câteva naraţii, dintre care cea a lui Ioniţă Răducanu, zis Rouă şi butoiul său cu galbeni luat de ape (pp.42-43 şi 187-197).

Mândria moşnenească, de care aminteam (şi pe care am simţit-o la aproape toţi lovişteni pe care i-am cunoscut), îşi pune amprenta şi pe următorul consistent capitol al monografiei. În Titeşti, au existat, în timp, pe lângă "Obştea Moşnenilor din Titeşti, Obştea Moşnenilor Scara-Mâzgavu, Obştea Moşnenilor Coasta-Lungeşti . . . şi Obştea Moşnenilor din Cucoi" (p.206). Definirea acestor forme de proprietate se face prin referinţe privind drepturile de obşte, hotarele şi împărţirea lor, contractele de vânzare, procesele verbale asupra drepturilor şi îndatoririlor moşnenilor, hotărârile tribunalelor, regulamentele de obşte, titlurile de proprietate . Tot aici sunt inserate şi câteva legende ale celebrului Târg de la Titeşti şi însemnări istorice despre anul revoluţionar 1821, Revoluţia de la 1848, Războiul de independenţă, Primul război mondial .

În ceea ce priveşte viaţa spirituală a titeştenilor, expozeurile, la fel de minuţioase, descriu bisericile celor trei sate, iconografia lor, transcriu pisaniile, numesc slujitorii bisericilor. Şcolile intră, de asemenea, în vizorul autorului după acelaşi tipic cumulativ. Demn de remarcat mi se pare a fi cuprinderea în acest capitol a " Monografiei sanitare a comunei Titeşti", întocmită de doctorul Gogu Georgescu în anul 1938 .

Ocupaţia principală a titeştenilor , aflăm din capitolul VI, a fost agricultura.Până în secolul al XVII-lea mai toţi locuitorii cultivau în special meiul , secara şi grâul. Apoi, au intrat masiv în cultură porumbul şi cartoful. Legumicultura pe suprafeţe mici, pomicultura, apicultura au avut şi ele un rol important în asigurarea hranei. Creşterea boilor, vacilor, a oilor, caprelor, cailor a fost şi este favorizată de păşunile bogate şi de calitate.

Ultima parte a lucrării este dedicată folclorului şi producţiilor sale. O întreprindere serioasă şi acest capitol, cu atât mai necesară, cu cât culegerile de folclor şi lucrările ştiinţifice etnofolclorice din Loviştea s-au ocupat mai mult de subzona Boişoara.

Obiceiurile din ciclul familial, între care se detaşează nunta din al cărei scenariu sunt transcrise *oraţii* şi *iertăciuni* inedite, de o mare frumuseţe stilistică, fac obiectul prezentării. Baladele "Corbea" şi "Ghiţă Cătănuţă" vorbesc şi ele despre propensiunea către epicul poetic al loviştenilor .

Dintre obiceiurile calendaristice, spiritul sărbătoresc al Crăciunului şi Colindatul se conturează remarcabil prin amploare, cuprindere comunitară, prin valorile estetice incumbate.

Atât descrierea propriu-zisă privind derularea ceremonială, cât şi textele poetice aduc date noi cu privire la acest fenomen cultural specific Loviştei. Florea Vlădescu înregistrează la Titeşti 20 de colinde (o cifră chiar mai mare decât la Boişoara). Precizăm că , spre exemplu , în culegerea Ion Piloiu, repertoriul titeştean are doar 7 colinde . Rămâne de văzut câte din cele 20 de piese sunt specifice local şi câte împrumutate.

Lucru inedit , una din colindele titeştene "Roagă-roagă", nu este înregistrată în indexul Brătulescu .

Dintre obiceiurile Crăciunului şi Anului Nou, sunt citate şi descrise Irozii, Steaua (26 de texte), Buhaiul, Pluguşorul, Capra, Brezaia, Sorcova.

Aşa cum spuneam şi la începutul cronicii noastre, chiar dacă materialul monografiei este structurat uneori deficitar, ca un amestec nefiresc de informaţii şi documente, Monografia Titeştilor este o lucrare responsabilă, documentată, utilă şi una dintre cele mai complexe lucrări dedicate Loviştei (***Cornel Ducan***).

Laboratorul Boişoara, lucrare realizată de un colectiv coordonat de prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu, postfaţă de prof. dr. Gheorghe Deaconu, apărută cu sprijinul Direcţiei Judeţene Vâlcea pentru Cultură, Culte şi Patrimoniu Cultural Naţional şi al Centrului Judeţean de Conservare şi Promovare a Culturii Tradiţionale Vâlcea, Editura Patrimoniu, Rm. Vâlcea, 2003.

S-ar fi putut crede, având în vedere numeroasele lucrări apărute în ultimele decenii, mai mult sau mai puţin docte, că s-a scris totul despre minunea geografică şi culturală care este Ţara Loviştei. Şi, iată că în anul de graţie

2001, o echipă de cercetare de la Catedra de Etnologie şi Folclor a Universităţii din Bucureşti, cadre didactice şi studenţi, condusă de prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu, descindea la Boişoara, adică în inima ei, spre a constata, înregistra, radiografia şi, eventual, interpreta stadiul culturii populare din acest topos atât de mediatizat, dar şi atât de agresat şi, implicit, autarhizat de regimul comunist.

Dacă în principiu şi declarativ "Laboratorul Boişoara" are caracter didactic şi formativ, în realitate, proaspăta lucrare poate fi receptată şi utilizată chiar de specialişti ca o izbutită prezentare la zi, bine susţinută teoretic, a unui revelator segment al culturii populară din zonă: colindatul, ca o avizată lectură etnologică, mai ales asupra mutaţiilor survenite pe toate palierele ceremonialului şi într-un context socio-economic general, îndeajuns marcat.

O parte dintre textele volumului (concepute iniţial ca lucrări pentru o sesiune de comunicări), semnate de Marian Bolea şi Ioana Radian, Mădălina Turturică şi Laura Simulescu, Oana Cătălina Cojocaru şi Alina Ghenca, Cătălina Tesar reformulează practic câteva din aspectele privind constituirea, componenţa, competenţa, ierarhizarea cetei de colindători, modul în care se fac repetiţiile, felul cum se derulează performarea propriu-zisă, reacţiile receptorilor, alte detalii despre contextul ceremonial. Totodată, sunt surprinse şi câteva dintre opacizările sau chiar extincţiile datorate intruziunii politicului şi a cenzurii ideologice (la nivelul repertoriului poetic, religios), derogările de la norma tradiţională privind criteriile de primire în ceată, consistenţa rolurilor etc.

În treacăt, menţionăm o informaţie inedită până acum, pe care nici noi nu am înregistrat-o în Loviştea şi care ne face să ne gândim la complexitatea şi la determinarea spaţio-temporală a ritualului colindatului de altădată: "Nici una dintre preuci nu are voie să treacă râul, decât dacă a primit o invitaţie, ori pentru a-i colinda pe primar, preot şi poliţist"(p.33).

În continuarea volumului, tânăra universitară Ioana Fruntelată este preocupată de funcţionalitatea colindatului, pornind de la premisa, cât se poate de adevărată şi operatoare, că ritualul colindatului este parte integrată complexului sărbătoresc al iernii, care, la rându-i, devine complementar şi necesar existenţei sociale ca atare. Îndulcirea acestei necesităţi se face prin intermediul sensului distractiv şi estetic al ceremonialului. Alte funcţii ale colindatului ar fi cea de iniţiere întru bărbăţie, cea economică şi, în sfârşit, cea premaritală, susţinută consistent atât de repertoriul poetic, cât şi de alte acţiuni şi gesturi ceremoniale.

În ceea ce priveşte funcţia originară, cea *ritualică* (sintagma autoarei), se consideră că ea s-ar fi diminuat treptat, rămânându-i azi doar respectarea unor precepte spaţio-temporale, o parte a kineziei, precum şi formalizarea repertoriului (pp.55-56).

O altă contribuţie performantă la alcătuirea cărţii o constituie lucrarea lect. univ. dr. Narcisa Ştiucă, *Consideraţii tipologice asupra colindelor din Boişoara*. Beneficiind de o bogată informaţie şi experienţă de teren, dar şi de cercetarea în atenţie a culegerilor de colinde mai vechi sau mai noi din Transilvania, Muntenia şi Dobrogea, semnatara studiului şi-a putut permite să încadreze corect repertoriul boişorean care "se plasează mai aproape de Transilvania decât de Muntenia". În cuprinsul analizei repertoriale, se acordă un spaţiu larg colindei religioase neglijată sau omisă, chiar în unele studii anterioare din motive extraştiinţifice. O foarte interesantă trimitere, demnă de urmat, considerăm noi, este cea a relaţiei colindatului cu statutul socio-economic al Loviştei în Evul Mediu şi cu cele trei ocupaţii, cu statut preeminent social: viticultor, oier, comis.

O lucrare ambiţioasă şi cuprinzătoare este şi cea a Ioanei Lixandru. După o descriere succintă a istoricului cercetărilor etno-folclorice de la Boişoara, se continuă cu nararea secvenţională şi cu prezentarea câtorva norme consuetudinare legate de performarea şi de sensul comunitar al acesteia. Partea cea mai densă a studiului cuprinde denominarea celor 19 colinde ale repertoriului, clasificarea lor, câteva analize simbolice, precum şi întocmirea unui raport între starea de conservare a colindatului şi mutaţiile intervenite în segmentele şi limbajele lui.

Cercetarea colindatului boişorean este întregită în volumul prezentat şi de două lucrări ce se ocupă de naraţiunile din zonă. Este vorba de "Naraţiunile personale în Boişoara" de Lorena Anton şi "Zburătorul-reper al mitologiei româneşti" de Ioana Cremenescu.

Nu întâmplător am lăsat la finalul cronicii noastre atât prefaţa, cât şi postfaţa volumului, pentru că ele degajă, când declarat, când conotativ, motivaţii şi de alt ordin decât cel ştiinţific sau didactic.

Prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu mărturiseşte, în inspirat numita prefaţă "Laboratorul Boişoara", cum că descinderea în inima Loviştei, din 2001 reprezenta pentru Domnia sa "un arc peste timp": şi aceasta pentru că, prin anii `68, la aproape 30 de ani de la apariţia doctei şi pe drept onoratei monorecenzii a lui Ion Conea, o echipă de cercetare poposea pe plaiul loviştean, avându-l în frunte pe reputatul profesor Mihai Pop. Îl însoţeau atunci foarte tinerii: Nicolae Constantinescu, Silviu Angelescu, Constantin Mohanu, Ioan Şt. Lazăr, Gheorghe Deaconu şi alţi cercetători de la Institutul "Constantin Brăiloiu". În aceeaşi prefaţă, profesorul Nicolae Constantinescu evocă ironic şi detaşat vremurile de atunci, ideologiile ce tocmai pregăteau înălţarea pe culmi a "marelui fiu" al poporului. Nu sunt uitate din prezentare nici condiţiile socio-economice ale Boişoarei de ieri şi de azi şi nici câteva din motivele mitologice întânite frecvent în acest topos.

Şi dr. Gheorghe Deaconu evocă întâmplarea marcantă din 1968, personalitatea profesorului Mihai Pop şi fascinaţia pe care Loviştea, ca spaţiu mioritic, a exercitat-o asupra Domniei sale. Dovada acestei trăiri, adăugăm noi, atât cât ştim, sunt cărţile şi culegerile cărora le-a sprijinit esenţial apariţia.

Confesiunile folcloristului şi atât de împătimitului iubitor al culturii populare, care este Gheorghe Deaconu, ne dezvăluie apoi eforturile pentru conservarea şi revitalizarea valorilor creaţiei tradiţionale.

Iniţiativa Catedrei de Etnologie şi Folclor a Universităţii din Bucureşti de a organiza cercetarea la Boişoara, consideră autorul postfeţei, are o triplă semnificaţie: ca fiind mesajul unei respectuoase continuităţi a operei ilustrului înaintaş, ca readucere a Loviştei în centrul atenţiei ştiinţifice şi culturale şi, ca sens didactic, în formarea noii generaţii de etnologi (***Cornel Ducan***).

Ioan Şt. Lazăr, *Călătorie de Recunoaştere (Studii de etnologie, folclor şi artă populară),* cuvânt înainte de prof. univ. dr. Nicolae Constantinescu, volum îngrijit de prof. dr. Gheorghe Deaconu, Rm.Vâlcea, Editura Patrimoniu, 2003, 203p.

Volumul recent apărut al profesorului Ioan Şt. Lazăr, discipol apropiat al maestrului Mihai Pop, *Călătorie de Recunoaştere* reuneşte o serie de "studii de etnologie, folclor şi artă populară" risipite, de-a lungul timpului, în diverse publicaţii. Structurat pe patru unităţi secvenţionale: partea I *În spaţiul şi timpul Culturii*, cu studiul: *Recurenţe folclorice în perspective geo-istorice*; partea a II-a *În lumea capodoperelor. Corelaţii la universalitate*, cu studiile: *Un mit brahmanic şi versiunea românească a temei "jertfa zidirii"*, *Socrate şi ciobanul mioritic*, *Miorita – translatio ad Christum*; partea a III-a, *În lumea constantelor folclorice*, cu studiile: *Persistenţa miticului în creaţia folclorică*, *Folclorul sacral – expresie a unităţii spirituale româneşti* şi *Constelaţii ale constantelor folclorului românesc* şi partea a IV-a *În ţărâmul fermecat al Vâlcii*, cu studiile: *Topos.-uri în colindele Loviştei* şi *Semantica portului popular din Vâlcea*, volumul de faţă reconfigurează trăsăturile unui cercetător profund, bun mânuitor al instrumentarului de specialitate, fire speculativă, adeptul perspectivei pluridisciplinarităţii în interpretarea culturii orale. Universitarul Ioan Şt. Lazăr reuşeşte să îmbine rigoarea şi profunzimea stilului academic cu suplеţea şi rafinamentul stilului eseistic, oferind lectorului o scriitură sui-generis.

Recurenţe folclorice în perspective geo-istorice este un fragment inedit din teza de doctorat a autorului *Recurenţa în procesul creaţiei populare. O introducere în gramatica topos.-urilor folclorice*, susţinută la Universitatea din Bucureşti, în 1988, o teză de mare actualitate în acel moment. "Configuraţiile recurenţei", decelabilă atât la nivelul culturii orale, cât şi al celei scrise şi topos.-urile sale constituie, în opinia cercetătorului, obiectul etnologiei şi al "teoriei culturii", al disciplinelor subsumate, precum folcloristica şi literatura comparată. Problematica recurenţei este urmărită într-un perimetru mai larg al constantelor subiective şi obiective, perimetru obiectivat în suprinderea a patru "cadre" esenţiale: "cadrul geografic(spaţial)", "cadrul istoric(temporal)", "cadrul antropologic-social" şi "cadrul cultural-formal". Astfel, în "cadrul geografic", autorul relevă omologiile/ diferenţierile regionale în "raporturi de vecinătate/sau de depărtare", în timp ce în "cadrul istoric" se urmăreşte relevarea "straturilor arheologice, altoirea elementelor alogene, topica nouă". În "cadrul antropologic-social", se corelează "complexul spaţio-temporal cu societatea, respectiv cu raportul individ-colectivitate în configuraţiile dezvoltate prin recurenţe culturale/şi folclorice", "cadrul cultural-formal" apărând ca "un summum expresiv" al celorlalte trei cadre. Recurenţele, în perspectiva spaţială, "au stimulat într-o măsură mult mai mare comparativismul etnologic decât cele reliefate în timp(istoric)"(p.33). Dintre ipostazele definitorii ale perspectivei geografice amintim doar: – spaţiul nepermiţându-ne o analiză amănunţită a lor, ci doar o simplă semnalare – "Teoria climatelor", cu accentul pe raportul om-spaţiu în sens univoc; "Genul de viaţă", cu accentul pe relaţia om-spaţiu în sens biunivoc, argumentare academică realizată de şcoala antropo-geografică a lui Ratzel; "Configuraţii spaţiale simbolice", cu accentul pe raportul dintre habitat-natură-cultură din şcoala morfologică a lui Spengler şi Frobenius; "asemănarea concentrică şi platforma de convergenţă". Dintre ipostazele perspectivei istorice, remarcăm: "arheologia etnologică"; "etnologie şi istorie"; "de la evhemerism la topica istorică"; "corsi e ricorsi şi progresul"; "structură şi dialectică"; "tipologia istorică". Fragmentul de faţă nu abordează decât primele două perspective – spaţială şi istorică –, celelalte două fiind lăsate deoparte, probabil pentru un alt studiu. Demersul comparatistic al universitarului Ioan Şt. Lazăr este susţinut de o bună contextualizare în câmpul istoriei culturale, al istoriei mentalităţilor, puţin prizate la noi. Astfel, interpretările pertinente oferite de profesorul Lazăr, din perspectiva unor direcţii noi de cercetare pentru acea perioadă, devin inedite şi merită a fi apreciate.

În aceeaşi direcţie de cercetare se înscrie şi studiul *Un mit brahmanic şi versiunea românească a temei "jertfa zidirii"*, prezentat sub forma unei comunicări la Primul Congres Internaţional de Cultură Tradiţională, Giurgiu, 2-7 0ctombrie 1993, studiu ce încearcă să deceleze, din perspectiva hermeneuticii simbolice ricoeuriene, omologia structurală a mitului Demiurgului şi Operei sale, aşa cum se stabileşte între un mit brahmanic şi balada/ legenda românească a Meşterului Manole sau, altfel spus, între un text preistoric şi un text istoric. Pe urmele cercetării eliadeşti din *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, autorul îşi propune, pe baza unei analize comparative, să apropie texte de nivele temporale diferite. Un alt studiu relevant prin grila sa hermeneutică este *Socrate şi ciobanul mioritic*, profesorul Ioan Şt. Lazăr reuşind o apropiere admirabilă între cultura populară românească şi cea greacă. Punctul comun al acestor culturi în cazul de faţă fiind atitudinea fiinţei în faţa morţii şi încercarea de valorizare, din perspectivă ontologică, a unei asemenea atitudini. În acest minunat studiu, speculaţia filozofică şi conexiunile de istorie culturală îşi spun cuvântul, dând măsura competenţei autorului. În ipostaza socratică de *Ianus Bifrons*, trebuie să decodificăm, la modul mito-poetic(poietic) relaţia dintre antropocentrism şi antropocosmism în concepţia mioritică despre om. Prin urmare, cred împreună cu profesorul Lazăr că putem vedea în Socrate "modelul uman concret şi raţiunea filozofică a condiţiei acelui *homo universalis*, iar în ciobanul mioritic expresia lui artistică desăvârşită în spaţiu şi timp"(p.108). Complementar acestui studiu este şi un altul dedicat *Mioriţei – translatio ad Christum*, studiu ce nu urmăreşte identificarea abuzivă şi frauduloasă a motivului christic cu cel arhaic, ci, dimpotrivă, "prelucrarea/ modelarea ipostazei umane după (şi de către!) cea divină". Îmbinând, pe de o parte tradiţia interpretării fenomenologice, oferite de Mircea Vulcănescu, Eliade şi cea a teologiei occidentale şi răsăritene a lui Urs von Balthazar, Dumitru Stăniloae şi Nicolae Steinhardt, pe de altă parte, universitarul Ioan Şt. Lazăr subliniază ideea modelării euharistice a ipostazei umane de către cea divină, o împreună lucrare sau o con-lucrare a fiinţei umane cu divinitatea.

Pe lângă aceste studii, mai amintim doar pe cele dedicate *Persistenţei miticului în creaţia folclorică*, *Folclorul sacral – expresie a unităţii spirituale româneşti*, domeniu marginalizat, ignorat de-a dreptul în perioada comunistă de agnosticismul progresist, intelectualist – text ce poate naşte o serie de polemici, prin încercarea de repunere în discuţie a acestui gen de "folclor" – şi *Constelaţia constantelor folclorului românesc*.

Volumul oferit de profesorul Ioan Şt. Lazăr, prin studiile sale inedite de etnologie, folclor şi artă populară, poate contribui la o mai bună problematizare a câmpului epistemologic şi, de ce nu, la o împrospătare a discursului etnologic cam prăfuit, pe alocuri (***Constantin Mihai***).

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Esen

Problematica ruralității în discursul Criterionist(II)

Constantin MIHAI

În materialul precedent vorbeam despre ipoteza vulcănesciană a stabilirii sintezei între obiectivismul lui Iorga şi realismul lui Rădulescu-Motru, sinteză ce ar permite, la un anumit nivel, decelarea specificității raportului dintre tradiție şi modernitate în discursul criterionist. Observam atunci că nucleul criterionist era îndeosebi interesat de întoarcerea la filonul tradiției creative, revigorante, capabile de a reface puntea de legătură ruptă cu filonul europenist al virtualităților. Astfel, pentru unii criterioniști, singurele grupuri creatoare ale societății moderne erau țăranii şi intelectualii, grupuri care verificau capacitatea de rezistență a națiunii. Conştiința realității româneşti era asigurată pe de o parte, de producția folclorică a unei vieți colective organice, iar pe de altă parte, de geniul personal.

Criterioniştii atrăgeau mereu atenția asupra unei posibile confuzii care s-ar putea crea între intelectual şi "belfer", adică între "creatorul de valori spirituale" şi "mediocrul repetitor de catedră". Există în structura celor două categorii – țărani şi intelectuali – o orientare profund realistă, o înclinație spre concret, spre experiență, spre "autenticitate", spre "dramă", în pofida clişeelor şi stereotipiilor care acreditau falsa idee a intelectualului dominat de abstractism şi a țăranului de ignoranță.

Înainte de a aborda problema relației dintre tradiție şi modernitate, aşa cum reieşea aceasta din paradigma criterionistă, se cuvine să precizăm sensul conceptului de cultură, în accepția reprezentanților generației 27. Mircea Eliade definea cultura ca fiind o încercare de "valorificare a experiențelor sufleteşti şi organizarea lor independentă de celelalte valori(economice, politice)". Prin urmare, cultura se constituie într-un univers spiritual viu, un univers al simbolului restaurator de sens. Cultura română era lipsită de un *nisus formativus* şi de un punct de sprijin, de o unitate a conştiințelor, cu aceleaşi preocupări şi valori. Criterioniştii au sesizat aceste deficențe fundamentale ale culturii – la noi, de altfel, spune Eliade, nu se putea vorbi despre o cultură românească propriu-zisă, ci, mai degrabă, despre o civilizație îndoielnică care exalta periferia şi disprețuia elita –, încercând de la nivelul experienței comune care îi unea să valorifice aceste conținuturi de conştiință în vederea articulării unui spațiu cultural autentic.

În discursul intelectual interbelic apar câteva teze care sunt divers combinate, dar care nu lipsesc din nici o variantă: fundamentul societal îl constituie țăranii, "poporul", în special descoperit de intelectualii atraşi de ideea "geniului maselor", de unde rezultă valoarea emblematică a folclorului; un moralism accentuat care contrabalansează gândirea pragmatică, o exaltare a fondului biologic a națiunii care, în contextul gândirii europene secularizate, devine, din perspectiva cercetării etnografice, suportul vieții spirituale a comunității.

Criterioniştii se constituie ca un al treilea curent, încercând să găsească o nouă formulă care să combine tradiția autohtonă cu ideile europene occidentale.

Petru Comarnescu prezenta formele contemporane şi îmbina tradiția cu liberalismul. Capitolul încă nescris al conştiinței europene la români în perioada interbelică poate pleca de la revistele şi ziarele cu o pondere particulară în spațiul cultural românesc precum: Gândirea, Vremea, Cuvântul ş. a.

Existau aşadar, în interiorul grupării criterioniste mai multe tendințe, în sensul în care abordarea culturală se intersecta cu dominanta ideologicului într-o formulă lucidă, moderată. Ceea ce trebuie să reținem este faptul că echilibrul dintre membrii grupării s-a rupt spre sfârşitul anului 1933 şi începutul anului 1934-de altfel, ultimul an de existență a Criterionului – când o bună parte din criterionişti s-au angajat în plan politic, unii înclinând spre stânga socialistă (prea puțin comunistă), alții spre dreapta. O discuție cultural-

Casă țărănească, Muzeul Satului Vâlcean, Bujoreni; Foto: Nicolae Mihai

ideologică din perspectiva istoriei ideilor ar clarifica multe dintre aspectele criterionismului, discuție fecundă pe care nu ne-o propunem în analiza de față şi care ar putea constitui subiectul unei interesante teze de doctorat.

Revenind la problema raportului dintre tradiție şi modernitate sau, altfel spus, la relația dintre dimensiunea ruralității şi cea a elitei culturale, putem afirma că profunzimea discursului criterionist implica stabilirea unei omologii structurale, de conaturalitate între intelectualitate, pe de o parte şi exponenții ruralității, pe de altă parte.

Vorbind despre existența unei Românii profunde în planul axiologiei, Mircea Eliade accentua rolul elitei creatoare în procesul de reînnoire culturală, de depăşire a fazei de cultură minoră, elită susținută de coordonata creativă a spațiului rural.

Eliade îndrăzneşte chiar să spună că de orice alt element se putea lipsi România, "în afară de țărănime şi de elitele creatoare". "Elita creatoare" apărea astfel, ca expresia indeniabilă a elementului ruralității. Această teorie a creativității, sesizabilă la nivelul relației dintre dimensiunea ruralității şi cea a elitei culturale, a dominat întreaga perioadă interbelică, regăsindu-se la Iorga, Rădulescu-Motru, Nae Ionescu et alii.

Revendicându-se de la aceste personalități, Eliade propune o viziune proprie; creația este, pentru el, de natură spirituală şi constă în dezvoltarea potențialităților ființei umane, fie că e vorba de construirea unui echilibru interior, fie de opere. Creativitatea este marca specifică omului, trăsătura distinctivă şi definitorie a omenirii în perimetrul mai larg al universului. Teoria statului cultural, dezvoltată de Iorga şi Mihail Dragomirescu, încă înainte de primul război mondial devine, prin Nae Ionescu şi discipolii săi, dominantă. Amendamentul adus acestei teorii vizează ideea subsumării culturii planului creației, ca element completitudinar al manifestărilor umanului. Eliade militează, la un moment dat, pentru "creația fără cenzură", în scopul depăşirii perioadelor de stagnare din trecutul imediat.

O creație interioară este percepută în impulsul către formă, către categoriile morale, între care se organizează şi spiritul uman. "Creația fără cenzură" propusă de Eliade implică anularea hazardului, a întâmplării din actul creației sau al poiein.-ului, autorul fiind acel *primum movens* al actului creativ.

Precum remarcăm, discursul eliadesc oferă posibilitatea racordării la engramele specifice ale topos.-ului creativ, la "structura de profunzime" a palierului poiein.-ului, singurul nivel de relaționare cu coordonata profundă a virtualității din lumea rurală.

Generația criterionistă a căutat să realizeze o sinteză străbătută de un "duh eminamente profetic", orientat spre viitor, care nu însemna îndeplinirea unui ideal politic – aceasta fiind misiunea generației care a înfăptuit Marea Unire de la 1918 –, ci a unui ideal cultural prin înscrierea culturii române în circuitul universal, prin dobândirea unui destin major. Acestei "sete de eternitate", Eliade îi atribuie dimensiuni cosmice, cultura fiind singura oportunitate de definire a specificului românesc.

În lumea satului, Eliade regăseşte germenii creației; aici el întrezăreşte, asemenea lui Blaga, speranța descoperirii eternității, a timpului şi a spațiului sacru, ordonator de haos. Eliade subliniază acel "duh al sărbătorii", care animă spațiul rural, conferindu-i o aură de sacralitate sui-generis. Cultura română, o cultură predominant de tip rural, axată pe dimensiunea oralității, era percepută de generația 27 în sfera sa completitudinară, în relația ei de cultură orală şi cultură savantă, raport ce asigură permanența şi validitatea ei în rândul celorlalte tipuri de culturi. Această relație de consubstanțialitate între coordonata rurală şi cea savantă a culturii române era tratată de generația criterionistă în perspectiva integratoare a istoriei ideilor, prin sublinierea trăsăturilor semnificative care configurează structura sa funcțională. Privirea comparatistică, contextualizarea în perimetrul european al culturilor majore contribuie la o mai bună desfăşurare a mersului cultural, la o revigorare atât de necesară şi, de ce nu, la o devenire fecundă.

Discuția criterionistă în jurul problematicii ruralității şi a necesității ei în încercarea de valorizare a tradiției, dincolo de perspectiva etnografică şi sociologică, se plasa în câmpul mai larg al filozofiei culturii. De multe ori, discursul asupra funcționalității unor forme de sociabilitate rurală, existentă în spațiul comunității, era transferat în planul istoriei culturale pentru a se putea înțelege mai bine rostul unui asemenea *eidos* specific de conviețuire, de instituire a unor relații particulare între diverşi membri ai societății respective.

Nu lipseau nici dezbaterile privitoare la necesitatea schimbării de paradigmă a mentalității păguboase dominante la un moment dat în spațiul rural, calibrarea ei la noua direcție orientată invariabil spre deschiderea europeană şi nu numai.

De pildă, criticul de artă Petru Comarnescu, după numeroase participări la expoziții şi congrese ştiințifice internaționale, propune deschiderea artei româneşti spre modelul european şi american. În Jurnalul său (1931-1937), ilustrul critic de artă şi intelectual criterionist milita pentru conectarea culturii române la filonul american, prin accentuarea spiritului critic, a reîmprospătării discursului şi a dezanchilozării gândirii din paseismul morbid al tradiționalismului. G.M. Cantacuzino, un alt criterionist important, făcea parte din prima generație de tineri care au intrat la Ecole des Beaux-Arts din Paris, după primul război mondial. Personalitatea lui G.M.Cantacuzino, a cărui operă arhitecturală se plasează la intersecția tradiției şi modernității, a fost profund marcată de şcoala pariziană. Cultul arhitecturii romane şi al Renaşterii se regăseşte atât în scrierile sale, cât şi în proiectele sale precum: Palatul Băncii Chrissoveloni de la Bucureşti sau Palatul Mitropolitan de la Iaşi. G. M. Cantacuzino este probabil intelectualul român care a reuşit să surprindă cel mai bine raportul dintre specificul românesc şi cultura europeană. El propune regăsirea echilibrului dintre tradiție şi modernitate, echilibru între două tipuri de realități care asigură coeziunea structurală a unei culturi.

Este perioada în care acumulările formative ale criterioniştilor, acei oameni "liberi pentru cultură", îşi spun cuvântul în diverse domenii ale culturii, ei susținând depăşirea fazei autohtoniste, fără a renunța la autentica tradiție culturală românească.

Criterionismul s-a manifestat ca un fenomen cultural înnoitor în spațiul românesc, desubstanțializat de sămănătorisme, poporanisme şi alte isme, oferind posibilitatea unui alt mod de a problematiza, de a gândi lucrurile şi contribuind, chiar în scurta sa perioadă de existență de numai doi ani, la schimbarea orizontului mental românesc.

În calitate de unic fenomen cultural şi spiritual în istoria culturală modernă românească, criterionismul a introdus în mediul academic, universitar, cinstea intelectuală – o calitate majusculată pe care nu o mai regăsim în actualul circuit ştiințific românesc, cangrenat, în parte, de plagiate şi plagiatori –, rigoarea, rafinamentul şi eleganța polemicii de idei, inteligența dublată de erudiție, competența, valoarea, iar în planul societății civile seriozitatea, rectitudinea, buna măsură şi atitudinea fermă.

Iată că acest fenomen extraordinar românesc nu este nici pe departe promotorul izolaționismului contraproductiv şi al tradiționalismului endemic, al fundamentalismului şi obscurantismului ortodox, precum greşit afirmă o parte a intelectualității, ci este un fenomen veritabil al elitei, o manifestare a superbiei culturale. Criterionismul rămâne ilustrarea de netăgăduit a spiritului critic, reintrodus în cultura română după generația maioresciană, un fenomen ce a sincronizat, chiar pentru o scurtă perioadă, destinul cultural românesc cu cel european.

Arche
ISSN 1583-9966

CENTRUL JUDEȚEAN PENTRU CONSERVAREA ŞI PROMOVAREA CULTURII TRADIȚIONALE DOLJ
- Strada Alexandru Macedonski nr. 28, Craiova, 200383; tel/fax: 0040 251 524844, 0040 251 523053, e-mail: ccpdolj@yahoo.com

Redacția: Director - Mihai FIFOR ● Redactor şef: Nicolae MIHAI ●Secretar de redacție: Constantin MIHAI ●
Traducere: Andreea BRATU ●Foto: Marian NICOLAE ● DTP: Antipa CROITORU